

# شرح مکاسب

## جلد اول

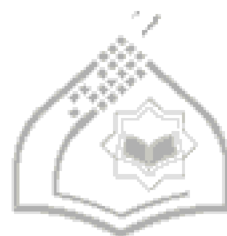
علی محمدی خراسانی

# بخش: ج1

از صفحه 1 تا صفحه 605 (معادل 605 صفحه)




شرح مکاسب


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

# شرحِ مکاسب

## جلد اوّل

علی محمدی

علی محمدی خراسانی.

شرح مکاسب، علی محمدی خراسانی.- قم: الامام الحسن بن علی علیه السلام،

۱۳۸۸.

۹ مجلد.

۶۰۴ص. ISBN 978 - 964 - 7686 - 11 - 2 (ج. ۱)

فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.

کتابنامه: به صورت زیرنویس

۱. انصاری، مرتضی، ۱۲۱۴-۱۲۸۱ق. شرح مکاسب استاد محمدی خراسانی. ۲. فقه شیعه. الف. انصاری، مرتضی،. مکاسب. شرح. ب. عنوان. ج. عنوان: مکاسب.

## شناسنامهٔ کتاب




☐ نام کتاب: شرح مکاسب جلد ۱

☐ علی محمدی خراسانی

☐ ناشر: الامام الحسن بن علی علیه السلام

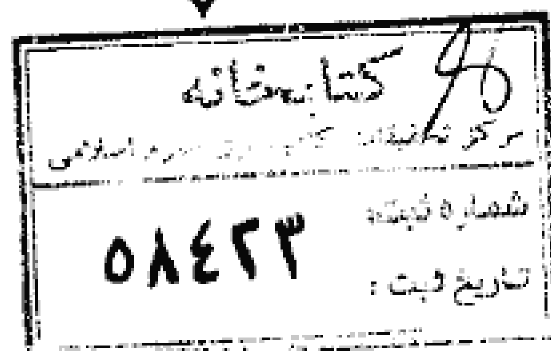
☐ نوبت چاپ: سوم/ ۱۳۹۱

☐ تیراژ: ۱۰۰۰ نسخه

☐ قیمت: ۱۵۰۰۰ تومان

☐ چاپخانه: دفتر تبلیغات اسلامی

☐ صحافی: دفتر تبلیغات اسلامی




مرکز پخش:

۰۲۵۱-۷۵۰۲۹۲۳

۰۹۱۲۶۵۲۸۸۶۱

بسم الله الرحمن الرحیم



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

## (بسم الله الرحمن الرحیم)

الحمدلله ربّ العالمین والصلوة والسلام علی محمد (ص) وآله الطاهرین (ع) ولعنة الله علی اعدائهم اجمعین الی یوم الدین.

**قوله: فی المکاسب:** مجموعهٔ مطالبی که در کتاب قیّم مکاسب مورد درس و بحث طلاب گرامی قرار می گیرد، در سه بخش خلاصه می شود.

**الف:** مکاسب محرّمه: در این بخش از انواع و اقسام اکتسابهای حرام گفتگو می شود.

**ب:** بیع: در این بخش از حقیقت بیع، انواع آن، شروط و احکام آن بحث می شود.

**ج:** خیارات: در این قسمت سخن از تعریف خیارات، انواع آن، احکام آن و... بحث می شود.

فعلاً بخش اول مورد تجزیه و تحلیل ما است، مرحوم شیخ انصاری ره می فرماید:

پیش از هر سخنی به دو جهت توجه شما را به چند روایت در رابطه با مکاسب حلال و حرام جلب می کنم:

**الف:** جهت تیمّن و تبرك: برای اینکه کتاب ما مبارکتر باشد آن را با روایاتی

آغاز می کنیم.

ب: در این روایات یک سلسله قواعد و ضوابط کلیّ مکاسب و اکتسابها از حیث حلیت و حرمت بیان شده، که چه نوع معاملاتی حرام؟ و کدام نوع از کسبها حلال است؟

مجموعهٔ روایات مطروحه چهار روایت است:

الف: روایت تحف العقول که مبسوط ترین است.

ب: روایت فقه الرضا.

ج: روایت دعایم الاسلام.

د: روایت نبوی مشهور.

قوله: روی فی الوسایل[1]: اولین روایت، روایتی است که مرحوم شیخ حرّعاملی در وسایل الشیعه، و محدّث بحرانی ره در حدایق، از آقای حسن بن علی بن شعبه در کتاب ارزشمند تحف العقول، از قول امام صادق (ع) نقل کرده اند، راجع به این روایت اشکالاتی مطرح شده که مرحوم شیخ به آنها نپرداخته ولی ما اجمالاً مطرح کرده و جواب می دهیم:

اشکال اول: متن روایت از استحکام و اتقان برخوردار نیست بلکه اضطراب و اغتشاش در آن مشهود است، تکرار در آن واضح است، معانی بعض جملات و تعبیرات آن ابهام داشته و فهم آن دارای صعوبت است، حتی روی همین اصل، برخی قاطع شده اند که این روایت منقول به لفظ نیست، یعنی راوی عین الفاظ امام را گزارش نکرده بلکه منقول بالمعنی است.

---

(۱) وسائل الشیعة ج۱۲ ص۵۴ باب۲ من أبواب ما یکتسب به، وقسمی از حدیث را در باب اوّل از ابواب اجاره حدیث اوّل. وقسمی را در حدیث اوّل باب ۴ از ابواب نفقات، وقسمی را در حدیث اوّل از باب۶۶ من ابواب الاطعمة المحرّمة، نقل کرده است. وحدائق ج۱۸ ص۶۷، وتحف العقول ص۳۳۱.

جواب اشکال: اوّلاً قبول نداریم که اضطراب و تزلزلی در فرازهای حدیث می باشد بلکه شرطها ـ جزاها ـ مبتدا وخبرها ـ تفریعات همه بجا و حساب شده است، و تکراری نیست چنانکه در توضیح و ترجمهٔ حدیث روشن خواهد شد.

ثانیاً بر فرض قبول همهٔ اینها می گوییم: فوقش نقل به این معنی شده ولی در جای خود بیان شده که نقل به معنی با رعایت شرایطش که آگاهی ناقل و مترجم به مواقع کلام و ... باشد مانعی ندارد.

اشکال دوم: روایت از حیث اینکه مشتمل بر تشقیق و تقسیم و دسته بندی است بیشتر به کتاب و نوشتهٔ مصنفین و مؤلفین شبیه تر است تا به روایت، پس معلوم نیست این روایت باشد، شاید سخن فقیهی از فقهاء عظام باشد.

جواب اشکال: جواب باید طبق سؤال باشد و چون سؤال از جمیع جهات معیشت عباد است طبعاً جواب هم نیاز به دسته بندی و تجزیه و تحلیل دارد، وانگهی به چه دلیل اشتمال بر تقسیم بندی قرینه است بر روایت نبودن؟ خیر! روایات فراوانی اشتمال بر تشقیق و ... دارد.

اشکال سوم: ما وقتی به کتب معتبرهٔ شیعه و جوامع حدیثی آنان مراجعه می کنیم می بینیم در کتب اربعه نقل نشده و مؤلفین این کتب بدان اعتنا نکرده اند پس از ارزش آن کاسته می شود.

جواب اشکال: بر اهل تحقیق پوشیده نیست که ما علاوه بر کتب اربعه، کتابهای فراوانی تک جلدی داریم که مورد قبول واعتماد بزرگان است و صرف نبودن در کتب اربعه دلیل بر قدح نیست چه اینکه صرف بودن یک حدیث در کتب اربعه نیز دلیل بر اعتبار آن نیست.

اشکال چهارم: حدیث بصورت مرسل نقل شده و وسایطی که بین صاحب تحف تا امام صادق (ع) بوده حذف شده و حدیث مرسل نزد شیعه ارزشی ندارد.

**جواب اشکال:** اوّلاً تنها در کتاب تحف العقول نیامده بلکه در کتاب محکم و متشابه سیّد مرتضی ره نیز آمده با اینکه جناب سید به خبر واحد عمل نمی کند، و این دلیل بر اعتبار خبر مذکور است.

و ثانیاً درست است که حدیث ضعیف السند و مرسل است ولی مشهور بر طبق آن فتوی داده و عمل نموده اند و شهرت عملی ضعف سند را جبران می کند.

**اشکال پنجم:** ما یقین نداریم که کتاب تحف العقول از آن حسن به علی بن شعبه باشد و نیز به طریق صحیح ومعتبری هم صحت اسناد کتاب در وی ثابت نشده و لذا روایات آن حجت نیست.

جواب اولاً نسبت کتاب تحف العقول به حسن بن علی معروف است و علم به انتساب لازم نیست.

و ثانیاً بزرگانی همانند صاحب وسایل به این معنی شهادت داده اند آنجا که در خاتمهٔ کتاب وسایل الشیعه فرموده:

> الفائدة الرابعة فی ذکر الکتب المعتمدة التی نقلت منها احادیث هذا الکتاب و شهد بصحتها مؤلفوها و غیرهم وقامت القرائن علی ثبوتها و تواترت عن مؤلفیها او علمت بصحة نسبتها الیهم بحیث لم یبق فیها شک ولاریب کوجودها بخطوط اکابر العلماء او تکرر ذکرها فی مصنفاتهم و شهادتهم بنسبتها و موافقة مضامینها ...
>
> سپس تعدادی از این کتب را نام برده تا اینجا که فرموده: کتاب تحف العقول عن آل الرسول تألیف الشیخ الصدوق الحسن بن علی بن شعبه.

بنابراین از نظر سندی مشکلی نخواهیم داشت، ضمن اینکه به فرمودهٔ مرحوم سید در حاشیهٔ بر مکاسب ص۲: مضامینها مطابقة للقواعد ومع ذلک فیها امارات الصدق فلابأس بالعمل بها، یعنی دو ویژگی مهم در این روایت هست که آن را قابل قبول می سازد: یکی اینکه مطابق با قواعدی است که به تفصیل در

بخش مکاسب محرّمه خواهد آمد.

و دیگری اینکه: همانطوری که شیخ اعظم ره در رسایل در مورد روایت امام عسکری (ع) در مورد فقهاء فرموده: اللائح منه آثار الصدق: ما نیز در مورد روایت تحف العقول می گوییم: امارات و آثار و نشانه های صدق الحدیث روشن است چراکه با آنهمه جامعیّت و دسته بندی و بیان امثلهٔ متنوع و متعددّ و طول و تفصیل از غیرمعصوم خیلی بعید است.

و امّا متن حدیث: شخصی از امام صادق (ع) پرسید: یابن رسول الله همه طرق و راهها و اسباب کسب معیشت و امرار معاش بندگان چند راه است؟

امام (ع) فرمود: جمیع طرق امرار معاش مردم آنهم از راه معاملات و مکاسب [پس امرار معاش و ارتزاق و تحصیل مایحتاج زندگی از راه خمس گرفتن، زکات گرفتن و ... که اصطلاحاً معامله و معاوضه و قرارداد در آن نیست خارج شد و اینها مدّنظر نیست] چهار طریقه است و شق خامس ندارد:

۱ـ از طریق ولایت و سلطنت و قبول ریاست و مسؤولیت در حکومت [که مثلاً استاندار یا فرماندار و یا کارگزار دیگر حکومت شود و برای دولت کار کند و در مقابل حقوق دریافت نموده و امرار معاش کند.] و بواسطهٔ ولایت زندگی کند. [اکتساب به ولایت.]

۲ـ از راه تجارت و داد و ستد امرار معاش کند [کلمه تجارت در فقه در چهار مورد بکار رفته است:

الف: مطلق معاوضه ولو برای استرباح و سود بردن نباشد.

ب: مطلق معاوضه ولی برای خصوص استرباح

ج: مطلق خصوص بیع و شراء ولو برای ربح نباشد

د: خصوص بیع و شراء برای خصوص استرباح

از میان این چهار معنای اخیر بذهن تبادر می کند و منظور روایت همین معنا است. یعنی داد و ستدهای سودآور که از این راه امرار معاش کرده و در زندگی وسعتی ایجاد کند.]

۳ـ از راه اجاره دادن و اجیر شدن اخذ اجرت کند و امرار معاش نماید.

۴ـ از راه صناعات و ساختن و پرداختن به ابزار و آلات مورد نیاز جامعه پولی و مالی بدست آورد و امرار معاش کند و صنایع را بمردمان بیاموزد و ...

ضمناً کلمهٔ معایش جمع معیشت و آن از مادهٔ عیش و به معنای حیات و زندگی است ای مایتوقف علیه حیاة العباد ومابه قوامهم من المأکولات و المشروبات والملبوسات و ... آنگاه طبق نسخ دیگر روایت مثل نسخهٔ بحار، سایل مجدداً سؤال کرد:

آیا تمام این راههای چهارگانه بصورت کلی شرعاً حلال است و بندگان مجازند که از هریک از این راهها امرار معاش نموده و به هر نحوی از این انحاء اکتساب و اخذ اجرت نمایند؟ یا تمام این راهها حرام و بروی مردم بسته شده و کسی حق ندارد از این راهها کسب معیشت و درآمد بکند؟ و یا برخی از این طرق اربعه حلال و اکتساب از آن طریق بلامانع و برخی حرام و اکتساب از آن ممنوع است؟

امام(ع) فرمود: نه شق اول صحیح است و نه شق ثانی و نه بخش سوم [تا اینجا در نسخه مکاسب نیامده بود ولی ما بجهت تکمیل بیان کردیم] بلکه شقّ چهارمی در کار است و آن اینکه:

هریک از این راههای چهارگانه دارای دو بعد و دو جنبه است و هرکدام بخش حرامی دارد و بخش حلالی [یعنی مثلاً اکتساب از طریق ولایت دو بخش دارد در بخشی از آن، اکتساب از این راه حرام است و در بخش دیگر حلال و هکذا ...] و خداوند بر بندگان فرض و واجب فرموده که برای کسب معیشت و

امرار معاش و ادامهٔ حیات خویش از بخشهای حلال و مشروع از این چهار طریق استفاده کنند و از راههای حرام اجتناب کنند.

سپس امام(ع) این چهار طریق را به دو بیان عنوان کرده اند:

۱ـ بیان اجمالی که گذشت، ۲ـ بیان تفصیلی که ذیلاً حدود هرکدام را معین کرده و یک تفسیر جامعی از هریک از بخشهای حلال و حرام آنها بیان فرموده اند تا کاملاً حلال از حرام ممتاز شده و حجت بر همگان تمام شود و آن اینکه:

امّا تفسیر الولایة: ولایت به معنای ریاست وسلطنت بعضی بر بعض دیگر است در بابی از ابواب و امری از امور و وجه تقدیم جهت ولایت بر سایر جهات این است که: سایر امور و شؤون زندگی مردم بر ولایت بستگی دارد زیرا پر واضح است که اگر ولایت و حکومت بر مردم نباشد اختلاف و هرج و مرج بی داد کرده و فساد در برّ و بحر آشکار می شود و طبعاً باب تجارت و صناعت و ... نیز بسته می شود و لذا مولی علی (ع) فرموده: لابدّ للناس من امیر برّ او فاجر یعمل فی امرته المؤمن و یتمتع فیها الکافر ویبلغ الله فیها الاجل ویجمع فیها الفيء ویقاتل بها العدّ ویأمن به السبل ویؤخذ به للضعیف من القوی حتی یستریح برّ ویستراح من فاجر با حفظ این نکته می گوییم:

ولایت و ریاست بر مردم دو شعبه دارد:

۱ـ حلال.

۲ـ حرام.

**امّا جهت حلال از ولایت:**

قبول ولایت و مسؤولیت [استانداری، فرمانداری، امامت جمعه، جمع مالیات و ... ] از ناحیهٔ والیان و حاکمان عادل، منصوب شدن به مسؤولیتی در

حکومت عدل و ولایت عدل، همانهایی که خداوند آنان را والی بر مردم قرارداده و مردمان را به اطاعت و فرمانبرداری از آنان دعوت نموده است و فرموده:

«اطیعوا الله واطیعوا الرسول واولی الامر منکم».

[یعنی انبیاء عظام (ع)، ائمه معصومین علیهم السلام، و مجتهد جامع الشرایط و ولیّ فقیه که در عصر غیبت امام (ع) بر مردمان ولایت دارد.]

حال قبول ولایت مستقیماً از ناحیهٔ خود والی عادل [امام، پیامبر، فقیه عادل] و یا از ناحیهٔ ولات والی عادل [و خلاصه از اعلی المراتب مثل ریاست جمهوری تا ادنی المراتب مثل دهداری و ...] حلال و مشروع و بلکه راجح است و اکتساب از این طریق جایز است.

البته مشروط بر اینکه در همان کانال و چهار چوبه و دستور العملی که والی عادل به وی ابلاغ کرده است حرکت کند و عمداً کم نگذارد و زیاده روی هم نکند و دخل و خرجها و تصرفهای بیجا در شؤون مردم نداشته باشد وگرنه حقوقی که دریافت می کند حلال نخواهد بود زیرا که طبق قرارداد و وظیفه حرکت نکرده است.

و بطور کلی ولایت والیان عدل، کارکردن با این دستگاه، کمک به حکومت عدل، تقویت پایه های حکومت اسلامی و ... در هر پستی و به هر عنوانی صد درصد حلال و محلّل است [در اینکه مراد از حلال محلل چیست؟ سه احتمال وجود دارد:

۱ـ مراد از اوّلی تجویز الفعل بدون اقامهٔ دلیل بر جواز است و مراد از دوّمی تجویز مع اقامة الدلیل علیه است.

۲ـ مراد از اوّلی حلال و جواز عقلی باشد و مراد از دوّمی حلال شرعی و معنای عبارت مذکور اینست که: حلال عقلی و امضاه الشرع.

۳ـ دوّمی صرفاً برای تأکید اوّلی و از باب تفنّن در عبارت است.]

**و امّا جهت حرام از ولایت:**

ولایت و سلطنت والیان جائر و حاکمان ظالم و ستمگر و طواغیت است و نیز ولایت ولات والی جور است [مثل قائم مقام، دبیر کلّی و ... ] و خلاصه از اعلی المراتب گرفته که خود شاه و خلیفه باشد تا ادنی المراتب که یک پاسبان معمولی باشد. همکاری با آنان، اخذ مالیات برای آنان، و هر نوع اکتسابی برای دستگاه ظلمه حرام محرّم است [همان سه احتمال در حلال محلّل در مورد حرام محرم نیز می آید. ]

و فاعل این فعل گنهکار است و گناه کبیره است و در مقابل عمل حرام خویش کیفر خواهد شد چه کارش کوچک و ناچیز باشد و چه بزرگ و فراوان، البتّه مشروط بر اینکه کار برای آنان به جهت عنوان ولایت آنها باشد.

یعنی یک وقت برای سلطان جور بنایی می سازد یا جامه ای می دوزد صرفاً به عنوان اینکه او هم فردی از افراد است و هیچ خصوصیتی برای او مطرح نیست این مورد بحث نیست ولی یک وقت هم برای او کارمی کند به جهت ولایت یعنی مثلاً حاجب سلطان، کاتب و منشی او، خیاط او، بناء او ... به حساب می آید.

و خلاصه به آن دستگاه انتساب دارد به این عنوان عمل حرام است و اکتساب از این طریق ممنوع است.

و فلسفه تحریم عمل برای حاکم جور و همکاری با او و قبول ولایت از ناحیهٔ او آنست که در سایهٔ حکومت ظلم و جور و بدست عمّال آنان مفاسد مهمّ ذیل در جامعه پدید می آید:

الف: حق بطور کلی مندرس و کهنه می شود و به زباله دان تاریخ افکنده می شود.

ب: باطل با همهٔ ابعادش و در حدّ توان آن دستگاه احیاء می شود و خلاصه

ارزشهای والای الهی انسانی پایمال و لگدکوب شده و ضد ارزشها حاکم می شود.

ج: ظلم و جور و ستم و بی عدالتی در جامعه فراوان می شود و پشت انسانها در زیر بار سنگین فشار ظلم و تعدّی آنان خم می شود و ضربات خردکننده ای به پیکر جامعه وارد می شود.

د: فساد و فحشاء و مفاسد اخلاقی و آدمکشی و تجاوز به ناموس و مال و جان مردم شایع می شود.

هـ: کتب آسمانی و مطالب حقّه نابود شده و دچار تحریف گردیده و کتب ضلال منتشر می گردد.

و: پیامبران الهی [و هکذا امامان معصوم، اولیا خدا، انسانهای مبارز و آزادیخواه و حق طلب] کشته می شوند و بدار آویخته می گردند.

ز: مساجد که مرکز عبادت خدا است ویران می گردد [و یا درون تهی می گردد.]

ح: سنن و شرایع الهی [حلال و حرام خدا] تبدیل و دگرگون می شود و بدعتها در دین ایجاد می شود و حرام را به عنوان حلال به خورد مردم می دهند و ...

بخاطر اینهمه آثار سوء و خطرناك است که کار با دستگاه ظلمه حرام است کمک به آنها حرام است، کسب و معامله و داد و ستد با آنان حرام است [البتّه با همان شرط که به جهت ولایت باشد نه جهات دیگر] مگر اینکه ضرورت اقتضاء کند که انسانی ولایت والی جور را پذیرا شود فی المثل او را تهدید به قتل کنند که اگر قضاوت یا مسؤولیت دیگری را نپذیرد او را می کشند، آبرویش را می برند، مالش را غارت می کنند و ... که مسأله ضرورت حساب جدایی دارد و به اندازهٔ دفع ضرورت جایز می شود و الضرورات تبیح المحظورات.

نظیر اینکه در اسلام آشامیدن خون و خوردن مردار تحریم شده و قرآن صریحاً می فرماید: حرمت علیکم المیتة والدم و...

ولی اگر انسانی بدان مضطر شد در حدّ ضرورت، اکل و شرب حرام تجویز می شود و این را نیز قرآن در دنباله آیهٔ مذکور افزوده که: الاّ مااضطررتم.

[برای اولیا خدا همهٔ دنیا و مافیها حکم میته را دارد که به قدر ضرورت از آن می خورند، ـ می نوشند ـ می پوشند ـ و خلاصه از لذّات آن استفاده می کنند، انّما الدنیا میتة وطالبها کلاب، ]

## و امّا تفسیر التجارات:

طریق دوّم امرار معاش از راه معامله و مکاسب، راه تجارت است و تفسیر تجارات در جمیع بیوع [در این کلمه دو احتمال وجود دارد:

۱ـ مراد جمیع انواع بیع مصطلح باشد از نوع نقد و نسیهٔ، صرف و سلم، از مرابحه ای و مواضعه ای و... و تعبیرات بعدی به بیع و شراء، شاهد این احتمال است.

۲ـ مراد از جمیع البیوع، بیع به معنای لغوی باشد یعنی مطلق المعاوضه اعمّ از بیع مصطلح یا صلح یا هبهٔ معوّضه و... این احتمال هم در عبارت شاهدی دارد که: وهبته و عاریته و... باشد ولی احتمال اوّل اقوی است لانّه المتبادر.]

حال تفسیر تجارت در همهٔ انواع بیع و بیان وجوه و راههای حلال از راههای تجارت و اینکه چه چیزهایی برای بایع بیعش جایز است و چه اموری جایز نیست؟ همچنین برای مشتری، خریدن چه چیزهایی مجاز است و چه اموری حرام است؟ پس تجارت هم دو بخش دارد:

۱ـ بخش حلال.

۲ـ بخش حرام.

## امّا تجارتهای حلال :

کلیه چیزهایی که شرعاً مأمور به است [یعنی انسان بدانها امر شده و آنها بروی واجب شده اند برای حفظ جان و بقاء و ادامهٔ حیات او] از چیزهایی که غذاء بندگان است، قوام و برپایی آنان در شؤون مختلف زندگی بدانها است و مصلحت عامّه دارد و چیز دیگری جایگزین آنها نمی شود که بتواند جامعه را برپادارد، که این امور عبارتند از مجموعهٔ چیزهاییکه مردمان می خورند [انواع خوراکیها از گندم و برنج و ... ] و می آشامند [از انواع نوشیدنیهای حلال مثل آب، آبمیوه و ... ] و می پوشند [از قبیل کتان، پنبه و ... ] و نکاح می کنند [مثل امهٔ غیر محرم] و مالک می شوند [از درختان و حیوانات و ... ] و جمیع چیزهایی که در جهت منافع خود از آنها استفاده می کنند [یعنی در جهت ساختمان سازی، احیاء اراضی، حمل و نقل و ... ] تمام اینها از اموری است که شرعاً خرید و فروش آنها مشروع است.

همچنین هر چیزی که در آن برای جامعه و مردمان از جهتی ازجهات، و شأنی از شؤون زندگی صلاح و نفعی باشد آنهم قابل توجه، تمام اینها شرعاً حلال شده اند، خرید و فروش اینها حلال است، امساك و نگهداری آنها حلال است، استعمال و بکار گیری آنها حلال است، هبه کردن آنها به دیگران حلال است، عاریه دادن آنها مجاناً به دیگری برای انتفاع حلال است.

## و امّا تجارتهای حرام :

ضابطهٔ چیزهایی که خرید و فروش و اکتساب به آنها حرام باشد اینست که: هر امری که در او فساد باشد [به فساد جامعه است و هیچ وقت صلاحی ندارد از قبیل خرید و فروش میته، لحم الخنزیر، صلیب و صنم و ... ] از چیزهایی که در

دلیل شرعی معتبر از آنها نهی شده است، تجارت با آنها حرام است.

حالا چه آن شیئ از مأکولات است و از جهت اکلش حرام است و منفعت اصلی آن اکلش می باشد مثل میته و گوشت خوك و ... و یا از جهت شربش نهی شده مثل خمر و خون و بول و... و یا از جهت کسبش حرام شده مثل اکتساب به غناء و آلات لهو و لعب و آلات قمار و هجاء المؤمن و... و یا از جهت نکاحش تحریم شده است مثل موطوئه پدر، و یا از حیث ملکیّتش نهی شده، مثل: تملک اموالی که موقوفه است، و یا از جهت امساکش نهی شده، مثل: امساك صلیب و صنم و کتب ضلال و...

و یا از جهت هبه کردنش به دیگران نهی شده، و یا از حیث عاریه دادنش بدیگران که مجاناً از آن انتفاع ببرند نهی شده است که هریک از اینها منفعت اصلی چیزهایی است که ذکر شد و منافع دیگرش ناچیز است، و لذا اینها اموری است که فیه الفساد و جهت صلاح قابل توجهی ندارند.

ضابطهٔ دیگر: و یا هر چیزی که فساد محض ندارد ولی در آن شیئ وجهی از وجوه فساد است و جهت فسادش هم قابل توجه است ولی جهت صلاح قابل توجه نیز دارد اینجا هم بیع و شراء آن به جهت فسادش حرام و منهی عنه است مثل بیع العنب لاجل ان یعمل خمراً مفسده است، بیع الخمر لاجل ان یشرب، مفسده است ولی بیع عنب برای شیره و سرکه درست کردن حلال است.

و امّا مثالهای مذکور در روایت: مثل بیع به بیع ربوی که نفس ربا به معنای زیادی است و اگر از روی رضایت باشد در باب هبه مثلاً بلامانع است ولی خصوص بیع به این نحو حرام و منهی است و قرآن فرموده: احل الله البیع و حرم الربا.

و مانند بیع میته که خود میته قطع نظر از بیع، حرام و دارای مفسده است و

اکتساب به آن نیز حرام است، و مانند بیع خون، خرید و فروش خوك، معاوضه گوشت درندگان از انواع درندگان وحشی [شیر و پلنگ و ... ] یا درندگان از پرندگان مثل عقاب، کرکس، لاشخور و... همهٔ اینها بیع و شرائش حرام است.

و مانند دادو ستد پوست درندگان [بقول مرحوم شهیدی: حرمة بیع الجلود مطلقا و ان کانت مذکاة مشکل بل ممنوع الاّ ان یکون المراد بیعها بدون الاعلام علی کونها جلود السباع حتی لایستعملها المشتری فیما لایجوز استعماله فیه کلبسه فی الصلاة.

مثلاً نظیر النهی عن بیع الدهن المتنجس بدون اعلام تنجسه للمشتری لئلایاکله. ]

و مانند خرید و فروش خمر، و اکتساب به هر آن چیزی که وجهی از وجوه نجس و عینی از اعیان نجسه است [مثل کلب و عذره و ... ] تمام اینها خرید و فروشش حرامِ محرم است [همان سه احتمال در حلال محلّل اینجا نیز می آید. ]

و فلسفه حرمت معاوضهٔ این امور آنست که تمام اینها شرعاً از منافع مقصوده اش نهی شده و نهی دالّ بر تحریم است و وقتی چیزی حرام شد ثمن آنهم حرام خواهد بود.

حالا نهی از جهت اکلش باشد کالمیته و لحم الخنزیر ولحوم السباع و یا از جهت شربش باشد کالدم والخمر، و یا از ناحیهٔ لبس و پوشیدنش باشد کالجلود و یا از جهت تملکش باشد کالعمودین اگر بردهٔ غیر باشند و یا از جهت امساك و نگهداری اش باشد کالصلیب و ... و یا از جهت تقلبات و تصرفات در آن امور باشد که هر نوع دخل و تصرفی و هرگونه استفاده ای از اینها حرام است.

تا بحال دو ضابطه برای تجارت حرام گفته شد:

۱ـ کل امر یکون فیه الفساد ... ای کل شیئ یقال له: فاسد بقول مطلق بدون

الحاجة الی تقییده بجهة من الجهات و فعل من الافعال به اینکه یا جمیع منافعش حرام شده و یا اغلب و اهم منافع آن تحریم شده بگونه ای که اسناد تحریم به نفس آن شیئ بجا و بایسته شده است.

۲ـ او شیئ یکون فیه وجه من وجوه الفساد ...

بقول مرحوم شهیدی: این از باب عطف عام بر خاص است یعنی ضابطه اوّلی خصوص چیزهایی است که فاسد محض و مطلق است و ضابطهٔ دوّم به معنای اینست که: حدّاقل وجهی از وجوه فساد در آن باشد اعمّ از اینکه جهت صلاحی هم داشته باشد یا خیر و لذا مثالهای دنباله ضابطه دوّم اعمّ بود و اکثر مثالها از قبیل موردی بود که فساد مطلق باشد خذ فافهم واغتنم.]

ضابطهٔ سوّم: و هکذا هر مبیعی که ملهوّبه باشد یعنی از آلات لهو و لعب است و اصلاً آماده شده برای لهو و لعب مثل آلات قمار و ... باز معاوضه و تجارت با آنها نیز حرام است.

ضابطهٔ چهارم: همچنین حرام است خرید و فروش چیزهایی که منهی عنه است واسلام از آنها نهی کرده امّا نه به عنوان ذات آن شیئ که ذاتاً دارای فساد باشد مثل چیزهای مذکور در ضابطهٔ ۱ و ۲.

بلکه به عنوان عرض یعنی به لحاظ اینکه آن چیزها از اموری هستند که بواسطه آنها به غیر خدا تقرب حاصل می شود [مثل صلیب و صنم و ...] و یا اموری هستند که بواسطه آنها شرك و كفر تقویت می شود [مثل بیع سلاح به اعداء دین] و یا حق تضعیف می شود [مثل بیع کتب انحرافی] و ...

تمام اینها نیز از اموری هستند که شرعاً خرید و فروش، نگهداری و حفظ، تملک، بخشیدن، عاریه دادن، انواع و اقسام انتفاعات و تصرفات در آنها حرام است، مگر ضرورتی ایجاب کند مثل اینکه مضطر شده به بیع خمر و میته، یا امساك آنها و ... که به مقدار رفع ضرورت، بلامانع است.

[نکته: ممکن است کسی اشکال کند که حدیث در مقام بیان ضابطه تحلیل و تحریم تجارات است و ضابطه ای را که عنوان کرد. اطراد و شیوع ندارد و حکم دو مورد را امام (ع) بیان نکرده است:

۱ـ چیزهایی که نه دارای صلاح و منفعت هستند که به درد جامعه بخورد و نه دارای فساد است مثل بیع برخی از حشرات مثلاً.

۲ـ چیزهایی که دارای دو جهت هستند که هم جهت صلاح دارند و هم جهت فساد در اینجا دو ضابطهٔ مذکور تعارض می کنند یعنی ضابطهٔ حلیت می گوید: کل شیئٍ یکون لهم فیه الصلاح من جهة من الجهات فهذا حلال محلّ.

و ضابطه حرمت می گوید: او شیئٍ یکون فیه وجه من وجوه الفساد فهذا حرام محرّم، پس حکم این مورد هم روشن نشد و حدیث جامع نیست.

از این اشکال جوابهایی داده شده که مرحوم شهیدی در حاشیه ص۱۱ نقل کرده ان.

ولی به نظر می رسد که می توان اینگونه جواب داد که: مورد اوّل که لاصلاح فیه ولافساد نیازی به بیان ندارد چون خود عقلاء به مقتضای عقل به خرید و فروش آنها اقدام نمی کنند تا نیازی به بیان حکم شرعی باشد.

و مورد ثانی هم اگر یک طرف غالب باشد همان ملاك است یعنی اگر صلاحش بیشتر است بیع جایز است، و اگر فسادش غالب بود ممنوع است و اگر جهت صلاح فساد آن مساوی بود بستگی به قصد طرفین دارد که اگر به نیّت ترتب اثر محلّل آن را بفروشند معاوضه جایز است. و اگر به قصد ترتّب اثر محرّم بفروشند باطل است.

و نظیر این مطلب در باب صناعات ذات الجهتین خواهد آمد.]

## قوله: و امّا تفسیر الاجارات:

طریقهٔ سوّم از راههای امرار معاش از طریق معامله، طریقهٔ انواع و اقسام اجاره است، این نیز دو شعبه دارد که یک قسمت آن حلال محلّل، و قسمت دیگرش حرام محرّم است.

### امّا اجاره های حلال:

ضابطهٔ اجاره های حلال اینست:

انسان خودش را در جهت منافع محللّه دیگران و جامعه اجاره بدهد یعنی اجیر شود که برای دیگران بنایی کند، خیاطی کند و ...

و خلاصه در اموری که دیگران از آن سود می برند و در جهت انتفاعات آنها است در خدمت آنان قرار بگیرد و از این طریق اجرتی دریافت کرده و امرار معاش کند.

و یا انسان مایملک خود را یعنی چیزهایی را که در ملک او داخل است در جهت منافع حلال جامعه اجاره دهد چه از اموری باشد که هم مالک عین و هم منافع آن است مثلاً خانه یا زمینی یا باغی دارد که آنرا به اجاره می دهد و از مال الاجارة آن بهره مند می شود.

یا مثلاً قطاری، ماشینی، هواپیمایی، کشتی و ... دارد و برای حمل و نقل مایحتاج مردم و حمل و نقل مسافرین اجاره می دهد و از اجرت آنها ارتزاق می کند یا مثلاً مرکب سواری [اسب، شتر، قاطر و ... ] دارد، عبد و امه دارد، جامه دارد، ظروف دارد، فرش دارد و ... آنها را برای جهات انتفاع مردم اجاره می دهد و پول می گیرد، و چه از اموری باشد که تنها مالک منافع آنها است.

مثل خانه ای که خود اجاره کرده و بدیگری اجاره می دهد، یا اجیری که

یکساله برای خود اجیر کرده که برایش مزدوری کند و مثلاً شش ماه از سال را بدیگری اجاره می دهد و پول بیشتری دریافت می کند، و از این طریق معیشت خود را تأمین می کند.

و یا کسی را که بر او ولایت دارد و شرعاً صاحب اختیار او است [مانند فرزند و فرزند فرزند و نوه ها و نتیجه ها] به اجاره می دهد و از اجرت آنها زندگی را تأمین می کند. تمام اینها اجاره هایی حلال است، مشروط بر اینکه در جهتی از جهات حلال اجاره داده شوند.

ضابطهٔ دیگر: یا اینکه برای دیگران کاری را که محترم است و اجرت دارد خود انجام دهد یا فرزندش را به آن کار بگمارد یا توسط مملوك و بردهٔ خویش آن را انجام دهد و یا توسط اجیرش آن کار را بکند باز اجرتی که دریافت می کند برایش حلال است و اکتساب از این طریق بلامانع است.

[نکته: فرق ضابطهٔ اول با دوم اینست که: در اوّلی عقد اجاره ای هم منعقد شده و اجرتی هم معین شده و طبعاً پس از انجام کار، عامل مستحق اجرة المسمّی است. ولی در دوّمی عقد اجاره ای نیست و صرفا از باب اینکه عمل محترم است و عامل هم قصد تبرّع نداشته باید اجرت و مزدش پرداخت شود و چون معین نیست قهراً تبدیل به اجرة المثل می شود.]

قوله: من غیر:

این قید هر دو ضابطه است یعنی این اجاره ها صحیح است مشروط بر اینکه شخص اجیر وکیل والی [والی جور] و اجیر او بحساب نیاید [مثلاً نگویند که فلانی خیاط یا بناء یا منشی والی است] و یا والی والی هم نباشد که در حکومت جور استخدام شده و ولایتی هم دارد که اگر به این شکل درآمد این اکتساب حرام است به همان جهتی که در بخش ولایت حرام گفته آمد که تقویت طواغیت و ... است.

**قوله: فلابأس:**

این فاء یا تفریع بر دو ضابطهٔ مذکور است و یا جزاء بعد الجزاء برای امّا است، یعنی شرعاً مانعی ندارد که شخص خود را یا فرزندان و نزدیکان خویش را که بر آنها ولایت دارد و یا مملوك خویش را و یا اجیری را که در عقد اجارهٔ او است و مثلاً یکسال منافع او را مالک شده، اینها را بدیگری اجاره دهد و از اجرتی که می گیرد امرار معاش نماید، زیرا که هریک از این اجیرها وکلاء خود اجیر اصلی و مأذونین از قبل او هستند و وکلاء والی جور یا والیان والی جائر نیستند که حرام باشد. پس اینگونه از اجاره ها بلامانع است.

تنظیر: نظیر حمال و باربری که بار مسافری را بدوش می کشد در ازاء مبلغ معیّنی [نه تبرّعاً و به قصد مجّان، بلکه بعوض، منتها از اوّل عقد اجاره بسته نشده و اجرت معین نشده و لذا اجرة المثل پرداخت می شود.] آنگاه می تواند خودش آن بار را حمل کند یا بوسیلهٔ مملوکش [عبد یا امه] آن را به مقصد می رساند، یا توسط مرکب و وسیلهٔ سواری آن را حمل می کند و مالک اجرة المثل می شود. و یا این حمّال خود را به اجاره می دهد [که عقد اجاره هم بسته شده و اجرت هم معین است] در برابر کاری که خودش انجام دهد یا بواسطهٔ مملوکش [عبد، دابّه و ...] انجام دهد یا توسط فرزندانش یا توسط اجیرش آن را انجام دهد [البته اگر در متن عقد طی شده که خود شخص انجام دهد نمی تواند به فرزند یا عبد یا اجیر واگذار کند ولی اگر عقد مطلق بود یا صریحاً شرط کرده که خودم یا وکیلم انجام دهیم بلامانع است.] و کار هم کاری باشد که به صلاح مستأجر و در جهت منافع او و خلاصه عمل حلالی باشد.

تمام اینها انواع و اقسام اجاره هایی است که از شأنشان اینست که برای هر انسانی که باشد حلالند چه سلطان و چه رعیت، مؤمن یا کافر، برای هرکس که باشد اصل اجاره و عقد آن حلال است، کارش هم حلال است و کسب مال و

اخذ اجرت و امرار معاش هم از این راهها حلال است.

## و امّا اجاره های حرام:

ضابطهٔ انواع و اقسام اجاره های حرام به قرار ذیل است: انسان اجیر شود در مقابل حمل و نقل چیزهایی که خوردن یا آشامیدن آنها حرام است.

مثلاً برای حمل و نقل گوشت خوك، شراب و... خود یا وسیله و مرکبش را اجاره دهد یا اجیر شود در راه ساختن چیزهایی که خوردن و آشامیدن آنها حرام است مثلاً اجیر شود که شراب بسازد، اجیر شود که از گوشت خوك غذا بسازد و...

یا اجیر شود در جهت حفظ و نگهداری خوردنیها و نوشیدنیهای حرام، که آنها را در انبارش در سردخانه اش و... نگهداری کند.

و یا خود را در جهت ویران کردن مساجد و مراکز عبادت اجاره دهد البته اگر انهدام و تخریب به عنوان مقدّمه از برای تعمیر آن باشد مانعی ندارد ولی اگر صرفاً به عنوان ضرر رساندن به مسجد باشد ممنوع است.

و یا برای آدمکشی اجیر شود، البته اگر برای یک منظور باطلی اجیر شود یعنی پول بگیرد و در جایی بمب گذاری کند، کسی را ترور کند و... ولی اگر به حق باشد مانعی ندارد مثلاً کسی از باب قصاص باید کشته شود و شخص اجیر می شود که با شمشیر گردن او را بزند که این نوع از اجاره مشروع است.

یا کسی برای حمل و نقل تصاویر موجودات روحانی [در عبارت مکاسب کلمهٔ عمل است یعنی ساختن تصاویر و... ولی محشّین اصلاح کرده و کلمه حمل را آورده اند تا با فرازهای بعدی که بر این عطف شده اند بسازد زیرا عمل الخنازیر والمیته و... معنا ندارد.

امّا حمل آنها معنی دارد.] یا برای حمل و نقل اصنام و بت ها، صلیب ها،

مزمارها [نی]، کمانچه و سازها، شراب، خوکها، مردار، خون و ... اجیر شود که اجیر شدن برای حمل این چیزها کلاً حرام است.

و البته اینها چند مثال بود و بطور کلی هر آن چیزی که از وجوه و عناوین فساد باشد و از اموری باشد که شرعاً بدون اجاره هم ساختن یا حمل و نقل یا حفظ و ... آنها حرام باشد تمام اینها اجاره اش حرام است چون به فساد جامعه است.

**ضابطهٔ دیگر:** بطور کلی هرچیزی که در اسلام از او نهی شده از جهتی از جهات یعنی جهت مفسده ای دارد ولو جهت مصلحتی هم داشته باشد باز اجاره بر آن حرام است.

**قوله: فیه اوله او شیئ منه اوله:**

یعنی حرام است که انسان برای چیزی که در خور آن شیئ حرمت و فساد است، یا برای مقدمات حرام، یا برای بخشی و قسمتی از حرام و فاسد و یا برای قسمتی از مقدمات آن اجیر شود.

**قوله: الأ:**

تنها یک مورد استثناء شده و آن اجیر شدن در جهت منفعت مستأجر یا دیگران است مثلاً میته ای در کوچه یا خیابان یا جلو منزلی افتاده و صاحب منزل شخصی را اجیر می کند که این میته را از اینجا به جای دیگر منتقل کند برای اینکه صاحب منزل یا همسایه ها از بوی تعفن آن در امان باشند. که اجاره به این قصد مانعی ندارد.

**قوله: الی ان قال:**

در اینجا مرحوم شیخ قسمتی از روایت را قیچی کرده و نیاورده است و مرحوم سید در حاشیه ص۴ فرموده:

الساقط بین القولین قوله: والفرق بین معنی الولایة والاجارة وان کان کلاهما یعملان بأجر: انّ معنی الولایة ان یلی الانسان لوالي الولاة او لولاة الولاة في امر

غیره فی التولیة علیه وتسلیطه وجواز امره و نهیه و قیامه مقام الوالی الی الرئیس او مقام وکلائه فی امره و توکیله فی معونته و تسدید ولایته وان کان ادناهم ولایة فهو وال علی من هو وال علیه یجری مجری الولاة الکبار الذین یلون ولایة الناس فی قتلهم من قتلوا او اظهار الجور والفساد.

و امّا معنی الاجارة فعلی مافسرناه من اجارة الانسان نفسه او مایملکه ... بدون اینکه ولایت و سلطنتی باشد.

**قوله: و کل من:** ضابطهٔ کلی اجارهٔ حال:

هر کسی که خود را یا مایملک خویش را یا کسانی را که بر آنها ولایت دارد به سلطان یا رعیت، مؤمن یا کافر، در آن راههای حلال و جایز که برشمردیم به اجاره بدهد چنین کسی اصل اجاره‌اش صحیح، کارش حلال، مالی هم که از این راه بدست آورد حلال خواهد بود.



## قوله : و امّا تفسیر الصناعات :

و امّا طریق چهارم از طُرُق معایش عباد از راه اکتساب، طریق صناعات است، و این طریق نیز دو شعبه دارد: ۱ـ حلال ۲ـ حرام امّا صناعتهای حلال: ضابطه صنعتها و فنون حلال: انواع و اقسام صنعتهایی را که بندگان یاد می گیرند و یا به دیگران یاد می دهند از قبیل فن کتابت و نویسندگی، فن حسابداری، هنر نجّاری، زرگری یا رنگرزی، بنّایی، بافندگی، زین سازی، گازری کردن، خیاطی، از جمله صناعات حلال است.

و نیز صنعت انواع تصویرها [نقاشی مناظر طبیعی و ... ] مادامی که تصویر موجودات ذی الروّح نباشد، از صناعات محلّله است.

و نیز انواع ابزار و آلاتی که جامعه به آنها نیازمند است [صنعتی، نیمه صنعتی و ... ] و منافع آنان بوسیلهٔ این ابزار و آلات تأمین می شود، قوام زندگی آنان به این صنایع است، کلیّه مایحتاج آنها را این وسایل کفایت می کند.

همه و همه از اموری است که فرا گرفتن این فنون حلال، یاد دادن آنها به دیگران حلال، کار کردن بوسیلهٔ این ابزار حلال، کار کردن در خود این ابزار یعنی ساختن آنها حلال برای خود سازنده کار کردن حلال و برای دیگران اجیر شدن و ساختن این ابزار حلال است.

**قوله: و ان کانت:**

یعنی زیاد این ابزار و آلات صنعتی دو گونه است:

۱ـ آنهایی که فقط در جهت صلاح و منافع حلال بندگان کاربرد دارند.

۲ـ آن دسته از صناعات و ابزاری که معمولاً در جهت صلاح بکار می روند. ولی گاهی هم از آنها در جهت فساد و معصیت استفاده می شود و از اموری هستند که هم می توانند کمک بر حقّ باشند و هم بر باطل، اینها نیز ساختنش،

بکار گرفتنش در جهت حلال و انواع تصرفات در آنها حلال است.

مثلاً فن کتابت از فنونی است که می توان از این ابزار کار آمد در جهت مصالح دیگران استفاده کرد و می توان در جهت مفاسد از آن بهره گرفت [مثل محاسبات خرج و دخل ظَلَمه، نوشتن کتب ضلال، نوشتن مقالات توهین آمیز و... تعریف و تمجید از والیان جور کردن و...]

یا مثلاً چاقو، شمشیر، نیزه، کمان، تفنگ، توپ، تانک، مسلسل، بمب، موشک و... از ابزار پیشرفتهٔ امروزی، همهٔ اینها از اموری هستند که هم در جهت صلاح قابل انتفاع هستند و هم در جهت فساد، و معین بر هر دو هستند، ولی همهٔ اینها یاد دادنش بدیگران و یاد گرفتن این امور، و اجرت گرفتن بر این امور، و کار کردن بواسطهٔ این ابزار و ساختن خود آنها برای هریک از بندگان [مؤمن یا کافر ...] حلال است.

البته به شرط اینکه در جهت مصالح باشد، و این خود انسانها هستند که شرعاً وظیفه دارند از این ابزار در راههای حرام استفاده نکنند و در اموری که به ضرر جامعه است بکار نبرند.

مثلاً از چاقو استفادهٔ صحیح بکنند نه اینکه بدون جهت چاقوکشي و آدمکشي و... بکنند.

و اگر مشتریان و خریداران از این ابزار صنعتی و مفید بحال جامعه، سوء استفاده کردند برسازنده و یاد دهنده گناهی نیست بلکه گناهکار و به دنبال آن عقاب و کیفر بر عهدهٔ کسي است که سوء استفاده کرده و در جهت حرام و فساد از آنها استفاده کرده وگرنه این صنعت یک امر راجحی بوده و به درد جامعه می خورد و مایه قوام زندگی بشر و بقاء آنها می باشد، پس چرا حرام باشد.

**قوله: وذلک انّما حرّم:**

در حقیقت از اینجا به بعد بخش صناعات محرّمه شروع می شود: خداوند

آندسته از صناعاتي را حرام كرده است كه سر تا پا فساد است و هيچ جهت صلاحي در آن ديده نمي شود مثل ساختن كمانچه و وسيلهٔ ساز و آواز، مزمار و ني، شطرنج و هرگونه آلات لهو ولعب و انواع صليب ها و بت ها و ساختن انواع مشروبات حرام كه يا مستي آور و يا كشنده و يا مسموم كننده است و ... اينها ممنوع هستند.

**ومايكون منه:**

اي ما يكون الفساد من قبله بان يكون مقدمة له، و مايكون فيه: اي مايكون الفساد في نفسه.

ولايكون منه ولافيه ... اين از عطف لازم بر ملزوم است زيرا كه وجوه فساد محض ملازم است با عدم الصلاح اصلا نه اينكه عطف تفسير باشد حتي يكون المدار في حرمة الصناعة على فقدان جهة الصلاح ولولم يكن فيه جهة الفساد و آنگاه حكم فاقد الجهتين مسكوت باشد و با اصل عملي روشن شود.

و معناي عبارت اينست كه هر آن چيزي كه مقدمه فساد محض است و يا علت تامّه فساد است و هيچ جهت صلاحي در او نيست تعليم و تعلم آنها و عمل بواسطه آن ابزار و اخذ اجرت بر آنها و هر نوع تقلب و تصرف در آنها از همه حركات كه در اين راه انجام شود همه و همه حرام است.

**قوله: الا ان يكون:**

در واقع تكرار ماسبق است يعني مگر صناعتي باشد كه گاهي در جهت منافع حلال صرف مي شود اگرچه در جهت حرام هم مصرف دارد و عده اي از آنها سوء استفاده هم مي كنند ولي بلحاظ جهت صلاح، تعليم و تعلّم آنها و كار كردن بوسيلهٔ آن صناعات حلال است و بر كسي كه در جهت حرام استفاده كند حرام است و گناهش به گردن او است ربطي به صنعت ندارد.

در پايان مي فرمايد: اين بود تفسير و تحليل و بيان انواع و اقسام معايش

بندگان از طریق معاملات آنها که در چهار طریقه خلاصه شد و هرکدام جهت حلال و جهت حرامی داشت که با مثالها و ضوابط فراوانی بیان شد .

**قوله : الحدیث :**

یعنی الی آخر الحدیث که بخشهای دیگر حدیث چون ارتباط به بحث نداشت مرحوم شیخ نیاورده اند .

در خاتمه کلامی از مرحوم سیّد در حاشیه[1] می آوریم :

الفایدة الثانیة : لایخفی اشتمال هذا الحدیث الشریف علی جملة من القواعد الکلیة ، منها ، حرمة الدخول فی اعمال السلطان الجائر وحرمة التکسب بهذه الجهة .

و منها : حرمة الاعانة علی الاثم .

و منها : جواز التجارة بکلّ مافیه منفعة محللّة .

و منها : حرمة التجارة بمافیه مفسدة من هذه الجهة .

ومنها : حرمة بیع الاعیان النجسة بل المتنجسة اذا جعل المراد من الوجوه الاعم .

ومنها : حرمة عمل یقوی به الکفر .

و منها : حرمة کل عمل یوهن به الحق .

ومنها : جواز الاجارة بالنسبة الی کل منفعة محللة .

ومنها : حرمة الاجارة فی کل مایکون محرّما .

ومنها : حلیّة الصناعات التی لایترتب علیها الفساد .

ومنها : حرمة مایکون متمحضا للفساد .

ومنها : جواز الصناعة المشتملة علی الجهتین بقصد الجهة المحللة .

**قوله : وحکاه :**

همین روایت را که از تحف العقول نقل کردیم ، عدّهٔ زیادی ازبزرگان[2] آن

---

(۱) حاشیهٔ سید ص۴ .

(۲) از قبیل صاحب وسائل وحدائق که در اول حدیث ذکر شد .

را از رسالهٔ محکم و متشابه مرحوم سید مرتضی[1] ره نقل کرده اند:

حدیث دوّم: از چهار حدیث اول کتاب، دومین حدیث از کتاب فقه الرضا است.

[البته در اینکه کتاب مذکور مال خود امام رضا(ع) است یا از کتب شیخ صدوق ره است اختلاف وجود دارد و در مقدمه کتاب مذکور چاپ آستان قدس رضوی این اختلافات بررسی شده و گویا به نظر شیخ اعظم ره این مسلّم نبوده.

لذا فرموده: المنسوب الی مولینا الرضا(ع)] امام(ع) به شخصی می فرماید:

بدان بدرستیکه: هر آنچه که بر بندگان امر شده و مأمور به است و قوام آنان در شؤون زندگی آنها و به صلاح آنها است و چیزی جای آن را نمی گیرد و قوام بندگان به چیز دیگر نیست از خوردنیها، آشامیدنیها، پوشیدنیها، منکوحات، مملوکات و هرآنچه را که بندگان آن را در امور زندگی خود بکارمی گیرند همه و همه خرید و فروشش، هبه دادنش عاریه دادنش حلال است.

و متقابلاً هر آنچه که در او فساد بوده و علت تامهٔ فساد داشت از چیزهایی که خداوند ما را از آنها نهی کرده چه از جهت اکل آن منهّی باشد یا از جهت شربش یا پوشیدنش [ابریشم مثلاً] یا نکاحش یا امساکش همه اینها خرید و فروشش حرام است از قبیل میته و لحم الخنزیر و لحوم السباع که اکلش حرام است، دم و خمر و... که شربش حرام است.

ربا و جمیع فواحش و زشتیها و... حرام است و ضرر برای جسم دارد و موجب فساد روح و عقل است.[2]

**قوله: وعن دعائم:**

---

(۱) رساله محکم ومتشابه ص ۴۶.

(۲) فقه الإمام الرضا ص۲۵۰.

حدیث سوم از کتاب دعائم الاسلام قاضی نعمان مصری از امام صادق (ع) است: حضرت فرموده: قانون بیعهای حلال اینست:

هرآنچه که حلال باشد از خوردنی و نوشیدنی و... از اموری که قوام زندگی مردم به آنها است و انتفاع به آنها بر مردم مباح و حلال می باشد، اکتساب به اینها حلال است، و متقابلاً هرآنچه که بر حسب اصل [خلقت اولی و حالت طبیعی و اختیاری آن] حرام و منهی عنه باشد بیع و شراء آن جایز نیست.[1]

حدیث چهارم: حدیث نبوی مشهور است که شهرت عملی دارد.

و آن اینکه: خداوند هرگاه چیزی را حرام کرد ثمن آن را هم حرام کرده است یعنی این معامله حرام و نامشروع است.[2]

این بود چهار روایت به عنوان ضابطهٔ باب مکاسب محرّمه که در ابتدا کتاب بیان شد.

**قوله: اذا عرفت:**

پس از اینکه چهار روایت مذکور را شناختی و آنها را در قلب خویش جای دادی و بدقّت در معانی آنها تأمّل نمودی، اینک وقت آن رسیده که وارد بحث اصلی یعنی احکام مکاسب شویم.

ابتدا مکاسب را تقسیم بندی کرده و سپس در چهارچوب تقسیم، بحث را پیش می بریم: وقتی که ما به کتب فقهاء عظام مراجعه می کنیم می بینیم که غیر واحدی از آنان از قبیل محقق اوّل ره در شرایع[3] و... مکاسب را به سه دسته تقسیم کرده اند:

۱ـ مکاسب محرّمه، یعنی چیزهایی که اکتساب به آنها حرام است.

---

(۱) دعائم الاسلام ج ۲ ص ۱۸ حدیث ۲۳.

(۲) عوالی اللئالی ج ۲ ص ۱۱۰ حدیث ۳۰۱، سنن الدار قطنی ج ۳ ص ۷ حدیث ۲۰.

(۳) شرایع، اوّل کتاب التجارة ص ۹۶.

۲ـ مکاسب مکروهه، یعنی اموری که خرید و فروش آنها کراهت دارد.

۳ـ مکاسب مباحه، یعنی چیزهایی که اکتساب به آنها حلال و مباح است.

اوّلی مانند خرید و فروش اعیان نجسه، آلات لهو و لعب و ...

دوّمی مانند بیع اکفان، قصابی کردن و ...

سوّمی مانند معاملات روزمرّهٔ مردم مسلمان.

امّا این حضرات سخنی از مکاسب مستحبه و واجبه به میان نیاورده اند و تنها همان سه قسم را عنوان کرده و این دو را مسکوت گذاشته اند.

سؤال: سبب این اهمال چیست؟

جواب: این اهمال بر مبنای آنست که ما بگوییم: در میان مکاسب، ما مکاسب واجب و مستحب نداریم پس جا دارد که این دو عنوان شوند.

مرحوم شیخ در مقام اعتراض می فرمایند:

کسی را رسد که بگوید: ما مکاسب مستحبه و واجبه هم داریم و برای مستحبات، به زراعت و شبانی مثال بیاورد که در اسلام آنهمه نسبت به کشاورزی و شبانی تشویق و ترغیب شده و رجحان آنها بر کسی پوشیده نیست [تا آنجا که شبانی شغل اکثر انبیاء بوده است] و برای واجبات به صناعات و فنون مورد نیاز جامعه مثال بزند که مثلاً فن طبابت از واجبات کفائیه است و جزء اموری است که اخذ اجرت هم بر آن جایز است، تکسّب و تعیّش و امرار معاش از این طریق هم صحیح است.

و هکذا شغل قضاوت و ... بویژه اگر امر طبابت منحصر در این شخص بشود که در آن صورت ای چه بسا بالعرض واجب عینی هم می شود و معذلک اجرت می گیرد، پس چه کسی گفته است که ما مکاسب مستحبه و واجبه نداریم؟!

قوله: فتأمّل:

اشاره به جواب ایراد مذکور است به اینکه: آنچه در اسلام استحباب دارد و خیلی بدان تأکید شده نفس زراعت کاری و کشاورزی است نه اکتساب به آن و کسب قرار دادن آن و امرار معاش از طریق آن، خود آن عمل مستحب است ولو شخص تبرعاً و مجّاناً و بدون اخذ اجرت آن را انجام دهد. و هکذا شبانی.

همچنین در بخش صناعات واجبه هم آنکه واجب است و نباید زمین بماند نفس عمل طبابت و قضاوت و... می باشد ولو مجّاناً و بلاعوض باشد نه اینکه تکسّب بدان واجب باشد تا از مکاسب واجبه باشد، پس زراعت و شبانی و طبابت از حیث اکتساب به آنها مستحب یا واجب نشده اند تا از مکاسب باشند بلکه از حیث نفس این اعمال مستحب یا واجب شده اند و در نتیجه اشکال وارد نیست و تقسیم بندی صحیح است.

**قوله: و معنی حرمة الاکتساب:**

حالا بحث اصلی ما در این کتاب، پیرامون مکاسب محرّمه است یعنی اموری که اکتساب به آنها حرام است، سؤال اینست که: مامعنی حرمة الاکتساب؟ اکتساب به اینها حرام است یعنی چه؟ در جواب می گوییم: سه احتمال مطرح است:

۱ـ منظور این باشد که نفس انشاء و ایجاد بیع براعیان نجسه و... حرام است و نباید کسی روی اینها معاوضه ای انجام دهد و بعت و قبلت بگوید منتها با این قید که انشاء البیع به قصد ترتّب اثر حرام باشد یعنی انشاء خالی و بدون هیچ قصدی که حرام نیست چون الفاظی بیش نیست، آری با قصد مذکور حرام است.

مثلاً قصد بایع از بیع العنب اینست که مشتری آنها را خمر درست کند و قصد مشتری هم از شراء همین است، چنین معاوضه ای حرام خواهد بود.

امّا بدون این قصد دلیلی بر حرمت نداریم [بجای ترتب اثر محرّم اگر توصّل به اثر محرّم باشد بهتر است یعنی معامله به قصد رسیدن به حرام انجام شده اعمّ

از اینکه خارجاً آن اثر مترتب شود و یا مانعی پیش آمده و عِنَب تبدیل به خمر نشود.]

۲ـ منظور این باشد که نقل و انتقال یا تسلیم و تسلّم حرام باشد یعنی نفس انشاء البیع و اجراء صیغه به قصد ترتب اثر حرام، حرام نیست ولی بدنبال آن تسلیم مبیع از سوی بایع وتسلّم آن از سوی مشتری حرام است، البته باز با همان قصد ترتب اثر حرام یعنی اگر به قصد شرب، خمر را به مشتری نقل دهد و تسلیم کند و مشتری هم به این قصد بگیرد حرام است وگرنه به قصدهای دیگر حرام نیست.

[ظاهراً منظور مرحوم شیخ از نقل و انتقال، تسلیم و تسلّم نباشد بلکه نفسی مبادله و معاوضه باشد به قرینهٔ اینکه بعداً قدم به قدم فرموده: معاوضه بر بول حرام است و... پس احتمال ثانی با اولی یکی است.]

۲ـ منظور از حرمت اکتساب، حرمت اکل مال در مقابل آن معامله باشد یعنی ثمنی که از راه بیع اعیان نجسه مثلاً به بایع رسیده، تصرّف در آن برایش حرام، و اکل مال به باطل، و مشمول آیهٔ لاتأکلوا اموالکم بینکم بالباطل است.

نه نفس معاوضه و انشاء البیع و نه نفس تسلیم وتسلّم.

مرحوم شیخ می فرماید: حرمت اکتساب به معنای حرمت اکل مال ... نیست زیرا که: حرمت اکل مال در مقابل آن شیئ، از متفرعات بیع فاسد است یعنی اگر بیع فاسد بود طبعاً مالی که بدست متبایعین رسیده مقبوض به عقد فاسد است و به ملک طرف داخل نشده است و قابض حقّ تصرف ندارد چون مجوّز شرعی ندارد نه مالک است و نه مأذون به اذن مالکی یا شرعی پس حق تصرف ندارد، حال منشأ فساد بیع این باشد که اصل معاوضه حرام بوده و شرعاً صحیح نبوده کما فی الاعیان النجسة، یا اصل معامله درست بوده و اکتساب حرام نیست مثل نوع معاملات حلال ولی شرطی از شروط صیغه یا عوضین یا متعاقدین را نداشته از

این جهت فاسد شده، پس حرمت اکل مال مساوی و عین حرمت اکتساب نیست بلکه حتی اگر اکتساب حرام هم نباشد باز ممکن است اکل و تصرف حرام باشد در اثر فساد البیع از ناحیهٔ دیگر.

**قوله: لانّ ظاهر:**

این فراز تعلیل بقصد ترتب ... است و گویا کسی می پرسد چرا گفتید اکتساب حرام عبارتست از نقل و انتقال با قصد ... ؟ می گوییم: برای اینکه در آینده ادلّه حرمت بیع و خمر و میته و خنزیر و ... خواهد آمد و ظاهر آنها به صورت وجود چنین قصدی منصرف است یعنی قدر متیقّن از حرمت اکتساب، معاوضهٔ بر خمر و ... با قصد مذکور است که مثلاً شراب را بفروشند به قصد شرب خمر که اثر حرام می باشد، این معاوضه حرام است.

امّا اگر معاوضه به قصد ترتب اثر محلل باشد مثلاً شراب را به قصد استشفاء مریض یا سقی اشجار و ... معامله کنند در این صورت ما دلیلی بر حرمت آن معامله نداریم مگر از ناحیهٔ تشریع.

**بیان ذلک:** تشریع دو شعبه دارد:

۱ـ ادخال مالیس من الدین فی الدین.

۲ـ ادخال مالم یعلم کونه من الدین فی الدین.

حال در مورد بیع خمر ولو به قصد ترتب اثر محلل فروخته ولی این اثر محللّ یک منفعت بسیار نادری است و منفعت غالب و اصلی خمر نیست، چون نادر است موجب مالیت نمی شود تا اکل مال در برابرش صحیح باشد و در نتیجه یا چنین معامله ای جزماً باطل است پس اگر ما گفتیم صحیح است، این تشریع به معنای اوّلی خواهد بود و یا شک در صحت آن داریم و معذلک حکم به جواز می کنیم این تشریع بالمعنی الثانی خواهد بود و به این عنوان حرام است.

**قوله: وکیف کان:**

بحث اصلی ما راجع به انواع مکاسب محرّمه است یعنی چیزهایی که خرید و فروش آنها و اکتساب آنها حرام و معامله اش باطل است و این بخش را در پنج نوع خلاصه می کنیم و هر نوعی را طیّ مسایلی چند ذکر می کنیم:




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

## (النوع الاوّل)

نوع اول از انواع خمسهٔ مکاسب محرّمه، اکتساب به اعیان نجسه است، اعمّ از عناوینی که نجس بالذات هستند و یا عناوینی که متنجس هستند و بالعرض قبول نجاست کرده.

خرید و فروش اعیان نجسه حرام است به جز مواردی که استثنا شده از قبیل بیع کلب ماشیه و حائط و زرع و...

مباحث این نوع را در هشت مسأله قرار می دهیم:

و بطور کلی چهار مورد مستثنی است که بدنبال طرح مسائل ثمانیه خواهد بود.

### (مسألهٔ اول)

**قوله: الاولی:**

اوّلین مسأله از مجموعهٔ هشت مسألهٔ اکتساب به اعیان نجسه عبارتست از: اکتساب به بول حیوانات غیر مأکول اللحم [حرام گوشت] قابل تزکیه باشند یا نه.

شیخ اعظم ره می فرماید: معاوضه و خرید و فروش بول حیوانات حرام گوشت، شرعاً حرام و نامشروع است و در این مسأله یک فقیهی که صریحاً

مخالفت کرده باشد ما نمی شناسیم و دلیل حرمت سه امر است:

۱ـ از نظر حکم تکلیفی، بول حیوان حرام گوشت، حرام است [و کسی حق ندارد آن را بیاشامد.]

و مشمول روایت نبوی (ص) است که فرمود: ان الله اذا حرّم شیئاً حرّم ثمنه پس ثمن این بول هم تحریم شده یعنی خرید و فروش آن جایز نیست.

۲ـ از نظر حکم وضعی، بول غیر مأکول اللحم نجس است و مشمول این فراز از حدیث تحف العقول است که: او شیئی من وجوه النجس یعنی هر چیزی که از اعیان نجسه باشد بیع و شراء آن حرام است پس خرید و فروش بول مذکور حرام است.

۳ـ عنوان از اعیان نجسه بودن که در دلیل قبل بود چندان موضوعیّتی ندارد و عمده این دلیل سوّم است و آن اینکه ملاک و ضابطه در جواز و عدم جواز معاوضه، منفعت محللّه مقصوده داشتن است یعنی منافعی که شرعاً تحلیل شده و عقلاء هم در معاملات و امور زندگی خود آنها را قصد می کنند و برای آنها مال می پردازند آنگاه هر چیزی که دارای منفعت محللّه مقصوده باشد بیع آن جایز است و هر چیزی که اینچنین نباشد چه کلاً دارای منفعت نباشد و چه دارای منفعت محللّه غیر مقصوده باشد و چه دارای منفعت مقصودهٔ غیر محللّه باشد بیعش جایز نیست.

با حفظ این ضابطه می گوییم: خرید و فروش بول حیوان حرام گوشت ممنوع است بدلیل اینکه این بول دارای منفعت محللّهٔ مقصوده عند العقلاء نیست [زیرا منفعت اصلی آن شرب است که آنهم حلال نیست] و هر چیزی که اینگونه باشد بیعش حرام است.

**قوله: فیماعدا:**

این فراز می تواند استثناء از اصل مطلب باشد یعنی معاوضه بر بول کذا حرام

است مگر ... و می تواند استثناء از ماقبل خود باشد یعنی بول مذکور منفعت محللّه مقصوده ندارد و قابل انتفاع نیست مگر بول خصوص شتری که جلاّل و نجاست خوار شده که مادامی که استبراء نشود [به طریقه مذکور در کتاب اطعمه واشربه] حرام گوشت است و یا شتری که موطوئه انسانی واقع شده که اینها هم حرام گوشت هستند ولی بزودی در فرع دوّم خواهد آمد که بیع آن جایز است.

**قوله: فرعان: الاوّل:**

پس از بیان اصل مسأله، دو فرع را عنوان می کنند:

**فرع اوّل:** حکم بول حیوانات غیرمأکول اللحم روشن شد امّا حیوانات مأکول اللحم:

باز بول الابل مستثنی است و جداگانه در فرع ثانی خواهد آمد امّا بول سایر حیوانات مأکول اللحم مثل گاو، گوسفند و ... : در اینجا سه مطلب مطرح است:

۱ـ آیا بول غنم و بقر و ... شرعاً پاك است یا نجس؟ مشهور طرفدار طهارت آن هستند و اگر به لباس یا بدن اصابت کند تطهیر لازم نیست و شاذّی هم قائل به نجاست می باشند و جای این بحث کتاب طهارت است.

۲ـ از نظر حکم تکلیفی بر فرض طهارت، آیا شرب آن در حال اختیار [وگرنه در حال ضرورت که هر حرامی ممکن است حلال و جایز باشد.] حلال است یا خیر؟ گروهی از قدما و متأخرین [1] طرفدار جواز بوده و به حلیت آن فتوی داده اند، و جماعتی از قدما و متأخرین هم به حرمت فتوی داده اند، باز جای این بحث هم در کتاب اطعمه و اشربه است.

۳ـ از نظر معامله که مقصود اصلی ما است آیا خرید و فروش آن شرعاً جایز است یا خیر؟ اینجا است که مسأله مبتنی می شود بر بحثهای مذکور:

---

(۱) از قدماء ابن جنید طبق نقل دروس ج ۱ ص ۱۷ و سید مرتضی در انتصار ص ۲۰۱، از متأخرین: ابن ادریس در سرائر ص ۱۲۵ ج ۳ و ...

اگر قایل به نجاست آن باشیم باید بگوییم: بیعش جایز نیست چون از اعیان نجسه است و یا منفعت محلّله مقصوده ندارد.

ولی اگر قایل به طهارت شدیم باز اگر طرفدار جواز شرب آن در حال اختیار شدیم قطعاً بیعش جایز است چون منفعت حلال مقصوده دارد.

و اگر گفتیم در حال اختیار شرب این ابوال حرام است کما هو مذهب جماعة[1] بدلیل اینکه از خبائث هستند، یعنی از چیزهایی که طبع انسان از آنها متنفر است وقرآن فرموده: ویحرّم علیهم الخبائث پس شرب بول مذکور هم تحریم شده آری عند الضرورةجایز است.

در این فرض آیا بیع این ابوال شرعاً جایز است یا خیر؟ در مسأله دو قول وجود دارد:

۱ـ عده‌ای بر آنند که جایز نیست بدلیل اینکه با فرض حرمت شرب، دیگر یک منفعت محلّله مقصوده‌ای برای بول نیست و در حقیقت مالیت ندارد پس معاوضه هم ندارد.

**قوله: والمنفعة:**

این جمله دفع دخل است:

اگر کسی بگوید: درست است که بول مذکور منفعت غالبه و معتّدبها ندارد ولی بالاخرة منافع نادری دارد که تحریم نشده از قبیل سیراب کردن درخت مثلاً آیا این مقدار مجوّز بیع نیست؟

در جواب می گوییم: خیر، زیرا اگر منفعت نادر و جزیی در یک شیی، مجوّز بیع آن باشد پس باید دراسلام خرید و فروش همهٔ چیزها جایز باشد چون هیچ چیزی نیست مگر اینکه دارای یک منفعت کوچکی هست، و هیچ فقیهی

---

(۱) محقق درشرایع ج ۲ ص ۲۲۷، علامه در مختلف ص ۶۸۶، شهید اول در دروس ج ۳ ص ۱۷.

بدان ملتزم نیست، چون در آن صورت باید تمام بحثهای مکاسب محرّمه را کنار بگذاریم و تمام روایات باب عبث باشد و... [و حقّاً از مصادیق تأسیس فقه جدید و پشت پا زدن به فقه اصیل است.]

**قوله: والتداوی:**

این فقره نیز دفع دخل است و آن اینکه:

اگر کسی بول مأکول اللحم را به انواع ادویه و گیاهان دارویی قیاس کند و بگوید همانطوری که خرید و فروش این امور شرعاً جایز است و در راه مداوا و معالجهٔ بیماریها از آن استفاده می شود [و اینهمه داروهای طبی و غیر طبی وجود دارد و داروخانه ها شب و روز معامله می کنند.] هکذا بیع وشراء این ابوال هم جایز باشد چون در جهت مداوای برخی از دردها بکار می روند و از این حیث مثل گیاهان و معاجین دارویی هستند.

**خواهیم گفت:** قیاس شما باطل است چون لازمه اش اینست که ما هر چیزی را بتوانیم به داروها قیاس کنیم زیرا که مامن شیئ الاّ اینکه در بعض اوقات و برای بعض چیزها قابل انتفاع است، در نتیجه باید همه چیز معامله اش صحیح باشد ودر اسلام مکاسب محرّمه نداشته باشیم، ولایلتزم به احد.

وانگهی قیاس مع الفارق است چون گیاهان دارویی دارای منافع محلله مقصوده هستند و لذا بیعش جایز است ولی بول بر فرض حرمت شرب، دارای منفعت کذائیه نیست تا بیعش جایز باشد.

**قوله: ومن انّ:**

۲ـ قول ثانی اینست که: بر فرض حرمت شرب هم بیع آن جایز است بجهت اینکه: بول بقر و غنم و... ولو عندالضرورة یک منفعت ظاهر و مهمّی دارد که موجب نجات جان آدمی می شود و ما قایل هستیم که وجود منفعت روشن و قابل توجه ولو عند الضرورة کافی است در جواز بیع، فیجوز بیعه.

**قوله: والفرق:**

این جمله نیز دفع دخل است: اگر کسی بگوید: ماالفرق بین ابوال و مانند آن که حداقل عند الضرورة منفعت مقصوده دارد و بیع آن جایز است با چیزهایی که در هیچ حالی دارای منافع مقصوده نیستند و بیع آنها جایز نیست؟ خواهیم گفت: فارق حکم عرف و عقلاء است که دوّمی را کلاً فاقد منفعت دانسته و بیع را جایز نمی دانند ولی اوّلی فی الجمله دارای منافع است و ما همین اندازه را برای جواز بیع کافی می دانیم.

**قوله: نعم:**

این جمله در حقیقت استدراك از قول ثانی است، به اینکه بگوییم: از روایت نبوی (ص) [روایت چهارم اول کتاب] و روایت دعائم الاسلام.

[روایت سوم] این مطلب استفاده می شود که ملاك در جواز و عدم جواز معامله عبارتست از حلیّت و حرمت یک شیئ در حال اختیار و طبیعی که حالت اوّلی هر شیئ است یعنی اگر چیزی در حال اختیار حلال بود بیعش هم جایز است و اگر چیزی در حال اختیار حرام بود بیعش جایز نیست، و ملاك حال ضرورت و ناچاری نیست زیرا که در حال اضطرار هر حرامی ممکن است حلال شود، الضرورات تبیح المحظورات، پس باید همه چیز بیعش روا باشد ولایلتزم به احد، حال که ملاك حال اختیار شد.

می گوییم: بول حیوان مأکول اللحم در حال اختیار حرام شد [علی الفرض] پس منفعت محللّ مقصوده در این حال ندارد و حال اضطرار هم که ملاك نیست، پس نتوان حکم به صحت بیع نمود.

سؤال: از کجا دو روایت مذکور این ضابطه را دلالت دارند؟

جواب: امّا روایت نبوی فرموده: اذا حرّم شیئاً[1] که تحریم را روی خود

(۱) عوالی اللئالی ج ۲ ص ۱۱۰ حدیث ۳۰۱.

شیئی برده و شیئی کنایه از بول و میته و ... است یعنی چیزی که به عنوان اصلی و اوّلی خود حرام شده باشد و از حال اضطرار و عنوان ثانوی سخنی در میان نیست.

و امّا روایت دعائم فرموده: و ماکان محرّماً اصله ... که این اصله یعنی برحسب حالت اولی و حال اختیار آن شیئ.

**نتیجه:** بیع ابوال جایز نیست چون در حال اختیار منفعت محلله مقصوده ندارد زیرا که منفعت اصلی آن شرب است که علی الفرض تحریم شده و منافع دیگر آنهم بقدی نادر و ناچیز است که قابل اعتنا نیست تا مجوّز بیع باشد، و جواز شرب عند الضرورة هم که مجوّز بیع نشد.

**قوله: فلاینتقض:**

دو مادّه نقض برای مطلب مذکور یعنی عدم جواز بیع بول، ذکر شده که مرحوم شیخ هر دو را جواب می دهند:

مادّه نقض اوّلی: بعضی ها ما نحن فیه را [بیع بول] به باب طین [گل] نقض کرده و گفته اند: طین از اموری است که در حال اختیار تحریم شده واکلش ممنوع است معذلک بخاطر منافع دیگر بیعش جایز است، حال بول مأکول اللحم هم کذلک یعنی ولو در حال اختیار شربش حرام شده ولی برای منافع دیگر بیع آن جایز باشد، چرا در باب طین تجویز کردید ولی در بول منع می کنید؟

مرحوم شیخ ره می فرماید: این نقض وارد نیست و قیاس مع الفارق است زیرا که منافع دیگر طین غیر از اکل [از قبیل انتفاع به آن در ساختمان و ...] که حلال هم هست، به مراتب از منفعت اکل آن که حرام شده، مهمتر و گسترده تر است و بلکه اصولاً باید گفت: اکل و خوردن از منافع طین شمرده نمی شود و لذا طین در حقیقت در حال اختیار منافع محللّه مقصوده دارد لذا بیعش جایز است.

ولی بول، منفعت اصلی آن شرب است که آنهم تحریم شده و سایر منافع

کالعدم است و لذا مجوّز بیع ندارد.

**قوله: فالنبوّی:**

برای توضیح بیشتر می فرماید: در حدیث نبوی [ان الله اذا حرّم شیئاً ...] حکم تحریم در ظاهر به خود عین خارجی نسبت داده شده و در اصول خواندیم که هر کجا در ظاهر، خطابی حکم تحریم یا تحلیل به خود عین اسناد داده شد حتماً باید فعلی از افعال اختیاریّه مکلفین در تقدیر باشد که فی الواقع حکم شرعی بدان مسند باشد.

در مورد نبوی سه احتمال متصور است:

۱ـ منظور این باشد که: وقتی جمیع منافع شیئ حرام شد و هر نوع انتفاعی ممنوع شد بیع حرام است.

۲ـ مراد این باشد که: وقتی اهمّ و عمدهٔ منافع یک شیئ حرام شد بیعش ممنوع است.

۳ـ معنا این باشد که: وقتی یک منفعت کوچکی از منافع آن حرام شد بیع جایز نیست.

لاشک در اینکه عند الاطلاق احتمال سوم بذهن نمی آید و وقتی می گوید: فلان شیئ حرام است یکی از دو احتمال اول و دوم تبادر می کند یعنی منظور اینست که تمام منافع آن حرام است و یا لااقل اهم منافع آن حرام است بگونه ای که منافع دیگر کأن لم یکن تلقی می شود و هرکدام از دو احتمال که باشد معنایش اینست که: آن شیئ دیگر دارای منفعت محلّله مقصوده نیست پس معاوضه اش هم جایز نیست. حال که مراد حدیث را فهمیدی، می گوییم: طین اینگونه نیست که شرعاً جمیع یا معظم منافعش تحریم شده باشد بلکه فقط اکل آن حرام است که آنهم اصلاً بحساب نمی آید و منافع اصلی آن حلال است پس بیعش جائز است امّا برخلاف بول که منفعت اهم آن یعنی شربش تحریم شده است و سایر منافعش

کالعدم است و لذا بیع بول جایز نیست.

**قوله: وبالجمله:**

خلاصهٔ مطلب اینکه: معیار حلیت و حرمت بیع، داشتن انتفاعات محللّه مقصوده در حال اختیار است و امّا اینکه می توان از بول در حال اضطرار انتفاع برد و شرب کرد امّا در حال اختیار شربش حرام شده این مجوّز بیع نیست.

**قوله: ولاینتقض:**

مادّه نقض دوّم: بعضی ها [به قول مرحوم شهیدی: مراد مرحوم سید علی آل بحر العلوم در کتاب البرهان القاطع است.] ما نحن فیه را به باب ادویهٔ محرّمه نقض کرده اند: پاره ای از ادویه و معاجین هست که در حال سلامتی استفاده از آن حرام است زیرا که مضرّ به حال انسان است ولی همین داروها در حال بیماری بحال مریض سودمند بوده و استعمالش حرام نیست و صرفاً بلحاظ اینکه در این حال نافع است فقهاء به جواز بیع آن فتوی داده اند.

حال چه فرق دارد که در مانحن فیه هم بگوییم: بول در حال ضرورت که حلال است و مفید فایده است پس باید بیعش جایز باشد؟ چرا بیع آن را تحریم می کنید؟

مرحوم شیخ ره می فرماید: قیاس مع الفارق است، زیرا که حلیت و جواز بیع ادویه در حال مرض بخاطر ضرورت و اضطرار نیست تا بگویید: چه فرق است بین آنجا و مانحن فیه بلکه حلیّت به خاطر تبدّل عنوان است یعنی تا قبل از این حالت، آن داروها معنون به عنوان اضرار بود لذا حرام بود ولی در حال مرض همان دارو معنون به عنوان نافع است و هر چیزی که نافع باشد و دارای منفعت معتدبها باشد جواز بیع دارد ولو ضرورتی در بین نباشد یعنی مریض مضطر به شرب آن دوا نیست با مدّتی استراحت هم بهبودی حاصل می کند ولی دوا بحال او نافع است از این باب جایز است، بخلاف باب بول که حلیت شرب فقط لاجل

الضرورة است و نه هیچ عنوان دیگر، فالقیاس باطل.

**قوله: ومماذکرنا:**

از مطالبی که بیان کردیم که انتفاع در حال ضرورت ملاك نیست این مطلب روشن می شود که: در روایت تحف العقول در بخش تجارات فرمود:

هر آن چیزی که در او وجهی از وجوه صلاح باشد تجارت آن جایز است.

و هر آن چیزی که در آن وجهی از وجوه فساد باشد تجارت با آن حرام است، حال مراد آن جهت صلاح یا فسادی است که در حال اختیار ثابت باشد وگرنه حال اضطرار ملاك نیست.

**قوله: ومماذکرنا:**

از نظر شرعی سباع و درندگان از حیوانات حرام گوشت بوده و لحوم و شحوم یعنی گوشت و پی آنها بر ما مسلمانان حرام است ولی از نظر جواز بیع، بیع لحوم سباع جایز نیست ولی بیع شحوم آنها جایز است.

و از مطالبی که در مورد بول و طین گفته آمد این مطلب دانسته شد چرا که لحوم السّباع از قبیل ابوال است که منفعت اصلی آنها یعنی اکل آن در حال اختیار حرام شده و منافع دیگر هم که کالعدم است ولی شحوم السباع مثل طین است که تمام منافع مقصودهٔ آن تحریم نشده.

بلکه تنها یکی از منافع مقصودهٔ آن که اکل باشد حرام شده.

امّا سایر منافع مقصودهٔ آن از قبیل: روغن چراغ درست کردن، صابون سازی. چرب کردن کشتی ها و پیچ و مهرهٔ ابزار آلات، روغن مالی کردن بدن برای شفّافیّت پوست صورت و... که تحریم نشده و لذا بیع شحوم سباع به این منظورها بلامانع است.

**قوله: ولاینافیه:**

ما گفتیم: بیع شحوم سباع جایز است، حال ممکن است کسی بگوید: ما یک

روایت نبوی داریم که منافی با جواز است و آن اینکه: پیامبر اکرم (ص) فرموده: خداوند یهود را لعنت کند، چرا که شحوم بر آنها حرام شد ولی آنان شحوم را معامله کردند و از ثمن آن استفاده نمودند[1]، یعنی بیع الشحوم کار حرام و غیر جایز است.

مرحوم شیخ ره می فرماید: خیر این حدیث منافی جواز بیع شحوم نیست زیرا که در روایت کلمهٔ الشحوم آمده که جمع با الف و لام و مفید عموم است و معنای حدیث اینست که:

اوّلاً خداوند بر یهودیان همهٔ شحوم را حرام کرده بود چه شحوم سباع و چه حیوانات حلال گوشت، و ثانیاً از اسناد تحریم، به خود شحوم استفاده می شود، که خداوند جمیع انتفاعات به شحوم را بر آنها تحریم کرده بود ولی برای ما مسلمانها که چنین نیست، یعنی:

اوّلاً جمیع شحوم تحریم نشده شحوم حیوان حلال گوشت برای ما حلال است.

و ثانیاً در شحوم سباع هم باز مطلق انتفاع به آن حرام نشده بلکه خصوص اکل تحریم شده امّا سایر منافع مقصودهٔ مذکوره که حرام نیست تا بیعش ممنوع باشد. پس این نبوی منافی با جواز نیست.

**قوله: ولکن الموجود:**

این جمله استدراك از لاینافیه است یعنی حدیث قبلی منافی با جواز نشد ولی یک حدیث دیگری داریم که او منافی با جواز بیع شحوم سباع است.

و آن حدیث نبوی است که شیخ طوسی ره در کتاب خلاف در باب اطعمه و اشربه از پیامبر اکرم (ص) نقل کرده: انّ الله اذا حرّم اکل شیئٍ حرّم ثمنه، یعنی خداوند هرگاه خوردن چیزی را حرام کرد ثمن آن را هم حرام کرده، و در ما

(۱) عوالی اللئالی ج ۱ ص ۱۸۱ حدیث ۲۴۰.

نحن فيه اكل شحوم سباع حرام است پس باید معاوضه اش هم حرام باشد.[1]

**قوله: والجواب:**

مرحوم شیخ از این حدیث سه جواب می دهد:

۱ـ این روایت ضعیف السند است [زیرا که یا چون از طریق عامّه فقط نقل شده برای ما ارزشی ندارد.

و یا چون با همین تعابیر در کتاب عوالی اللئالی آمده ارزشی ندارد چون کتاب مذکور و صاحب آن یعنی ابن ابی جمهوراحسائی هر دو مورد طعن هستند.

و بقول مرحوم شهیدی در حاشیه: الموجود من الحديث في باب الاطعمة من نسخة الخلاف الموجودة عندی ... خالياً عن لفظ الاكل نعم هو مشتمل عليه.

في عوالي اللئالي في ذيل النبوی المذکور ... قال (ص) لعن الله اليهود حرّمت عليهم الشحوم فباعوها واكلوا ثمنها و انّ الله تعالى اذا حرّم على قومٍ اكل شيئٍ حرم عليهم ثمنه.

و خود مرحوم شهیدی بر آنست که در خبر تصحیف و تغییری صورت گرفته و در اصل کلمه کل بوده نه اکل و الف زائده است و استنساخ کنندگان افزوده اند.

پس سه احتمال هست: یکی اینکه اصلاً کلمه اکل یا کل نباشد.

دوّم: باشد و کلمهٔ اکل باشد کما فی المکاسب.

و سومّ: باشد و کلمهٔ کلّ باشد کما علیه المحشّی المذکور.

ضمناً چیزی هم که ضعف سند را جبران بکند نداریم، زیرا که مشهور فقهاء بدان اعتنا و عمل نکرده اند تا از ضعف آن کاسته شود بلکه از آن اعراض شده، پس حجّت نیست.

۲ـ علاوه بر اشکال سندی، قصور در دلالت هم دارد زیرا که دارای دو

(۱) خلاف، کتاب الاطعمة، مسئله ۱۹ـ

احتمال است:

الف: منظور این باشد که اکل شیئ به عنوان انّه منفعة من المنافع حرام شده اصلیّه باشد یا نه، علی هذا منافی با جواز بیع شحوم خواهد بود.

ب: منظور این باشد که اکل به عنوان اینکه منفعت اصلی آن شیئ است حرام بشود، که علی هذا به ضرر ما نیست و منافی با بیع شحوم نیست چرا که در باب شحوم، اکل تنها منفعت اصلیّه نیست بلکه منافع مقصودهٔ دیگری هم دارد که قبلاً اشاره شد، و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

۳ـ علاوهٔ بر دو اشکال مذکور، اگر روایت را بپذیریم مستلزم تخصیص اکثر است، زیرا که کثیری از اشیاء اکل آنها حرام است، معذلک بیعشان حرام نیست و این روایت قانونیّت ندارد، و تخصیص اکثر قبیح است ولا یصدر من الحکیم.

بلکه اگر تخصیص قلیل هم باشد گیر دارد چرا که حدیث در مقام اعطاء ضابطه است و عمومات این چنین به منزلهٔ نص بوده و آبی از تخصیص هستند. پس این روایت هم از صحنه خارج شد و به ضرر جواز بیع شحوم تمام نشد، والحقّ جواز بیع شحوم السباع.

**قوله: الثانی:**

فرع دوّم از دو فرع مذکور راجع به خصوص بیع بول الابل است اعمّ از اینکه بالفعل مأکول اللحم باشد کما هو الاصل والغالب فی الابل، یا بالفعل حرام گوشت شده در سایهٔ جلالة یا موطوئه شدن.

شیخ اعظم ره می فرماید: مرحوم محقق ثانی در جامع المقاصد فی شرح القواعد[1] و مرحوم فاضل قطیفی در ایضاح النافع[2] ادّعای اجماع کرده اند بر

(۱) جامع المقاصد ج ۴ ص ۱۴

(۲) به نقل مفتاح الکرامة ج ۴ ص ۲۳.

اینکه: بیع بول ابل جایز است، و این جواز بیع یا مبتنی بر جواز شرب آن در حال اختیار است یعنی چون یجوز شربه اختیاراً یجوز بیعه.

بنابراین جواز قانونی و روی قاعده است که چون منفعت محللهٔ مقصودهٔ حال الاختیار دارد جایز است از بعض روایات همین معنا استفاده میشود وآن روایت جعفری است [یا مراد داود بن قاسم است و یا سلیمان بن جعفر و هر کدام که باشد ثقه هستند.] که امام(ع) فرموده: ابوال الابل خیر من البانها، [1] یعنی بول شتر از شیر آن بهتر و سودمندتر است و لاشک در اینکه بیع شیر شتر جایز است پس باید بیع بولش هم جایز باشد بر اساس خیر بودن و انفع بودن آن.

و یا اگر کسی طرفدار عدم جواز شرب بول ابل در حال اختیار شد و فقط عند الضرورة تجویز کرد باید بگوید:

جواز بیع آن با اینکه منفعت محللهٔ مقصودهٔ اختیاریه ندارد، بخاطر اجماع جایز شده است که قانونی نیست و صرفاً بخاطر یک دلیل خاص تعبّدی است، و از بعض روایات همین معنا بدست می آید:

۱ـ روایت سماعة از امام صادق(ع): از امام راجع به بول ابل و بقر و غنم پرسیدم که: یابن رسول الله (ص) ابوال مذکور برای برخی از دردها نافع است، حال آیا شرب آن جایز است یا نه؟ حضرت فرمودند: آری اشکالی ندارد و جایز است. [2]

۲ موثقهٔ عمّار: از امام راجع به بول بقر پرسیدم که آیا شربش جایز است؟ حضرت فرمود: اگر نیازمند آنست و بدان وسیله درد خود را مداوا می کند اشکالی ندارد سپس فرمودند: بول ابل و غنم هم چنین است. [3]

---

(۱) وسائل الشیعه ج ۱۷ ص ۸۷ باب ۵۹ حدیث ۳.
(۲) وسائل الشیعه ج ۱۷ ص ۸۸ باب ۵۹ حدیث ۷.
(۳) وسائل الشیعه ج ۱۷ ص ۸۷ باب ۵۹ حدیث اوّل.

چنانکه ملاحظه می کنید این دو روایت تنها برای معالجه‌ٔدرد ، شرب بول ابل و ... را تجویز می کند نه مطلق که عند الاختیار هم جایز باشد، و روی این مبنا باید گفت : جواز البیع صرفاً لاجل الاجماع است .

**قوله : ولکن الانصاف :**

رأی خود مرحوم شیخ اینست که : اگر طرفدار جواز شرب در حال اختیار شدیم بلاشک بیع جایز است ولی اگر گفتیم شرب بول ابل در حال اختیار ممنوع است آنگاه فتوای به جواز بیع مشکل، و تنها دائر مدار اجماع می شود که اگر اجماعی داشتیم می گوییم جایز است و الاّ فلا .

حال آیا اجماعی داریم یا نه؟ می فرماید : خیر اجماعی هم نداریم زیرا که دو تن از بزرگان و فحول فقه مخالفت کرده اند : یکی علاّمه ره در کتاب نهایة الاحکام فی معرفة الاحکام،[1] و دیگری ابن سعید حلّی ره در کتاب نزهة الناظر فی الجمع بین الاشباه والنظایر.[2]

به عنوان نمونه علاّمه در نهایه فرموده : از جمله چیزهایی که بیعش حرام می باشد بول است چه آن را نجس العین بدانیم و چه حتی پاك بدانیم و دلیل حرمتش خبیث شمردن آن است که طبع از شرب آن متنفر است و قرآن خبائث را تحریم کرده است کما سیأتی .

آنگاه مثال زده به ابوال ابل و بقر و فرموده بیع اینها جایز نیست اگرچه در مقام مداوا احیاناً از آن استفاده می شود ولی این مجوّز نیست چراکه یک منفعت جزئیّه نادره است و به ندرت شخص دچار چنین امری می شود و اینگونه منافع قابل اعتنا نیست و منفعت اصلی آنهم که تحریم شده فلاوجه لجواز البیع .

**نتیجه اینکه :** بول ابل با بول سایر حیوانات فرقی ندارد و همانطوری که آنها

---

(۱) نهایة الاحکام ج ۲ ص ۴۶۳ .

(۲) نزهة الناظر ص ۷۸ .

ممنوع البیع بودند این نیز کذالک.

**قوله: اقول**

علاّمه ره فرمود: چون شرب للدواء منفعت جزئیّه نادره است مجوّز نیست.

مرحوم شیخ قدم را فراتر گذاشته و می فرمایند: بلکه اگر در این حالت منفعت کلیّه هم داشته باشد [مثلاً سبب نجات جان انسانی شود یا مثلاً اکثر مردم مرض گرفته اند که داروی آن بول شتر است] باز هم مجوّز بیع نیست زیرا که منافع در حال اضطرار ملاك نیست و باید در حال اختیار منفعت معتدّ بهایی داشته باشد تا بیعش جایز باشد.

نتیجه اینکه: به عقیدهٔ شیخ اعظم: بول ابل با سایر ابوال فرقی ندارد و بنابر حرمت شرب در حال اختیار، بیع آن حرام است.

## (مسألهٔ دوّم)

**قوله: الثانیة:**

مسألهٔ دوّم از مسایل هشتگانهٔ اکتساب به اعیان نجسه، اکتساب به عذره است. آیا شرعاً خرید و فروش عذره یا مدفوع حیوانات جایز است یا حرام؟ در اینجا دو مقام از بحث مطرح است:

۱ـ راجع به عذرهٔ حیوانات غیر مأکول اللحم، چه طاهر العین باشند مثل گربه و چه نجس العین باشند مثل کلب و خنزیر، [مهمّ حرام گوشت بودن آنها است.]

۲ـ راجع به عذرهٔ حیوانات حلال گوشت، کالابل والبقر والغنم و...

امّا مقام اوّل: می فرمایند: خرید و فروش عذرهٔ هر حیوانی [طاهر العین یانجس العین] [به استثنای حیوان حلال گوشت که در فرع آتی حکمش

خواهد آمد] شرعاً حرام است و دلیل بر حرمت چهار امر است:

۱ـ شهرت فتوائیّه، البته این امر عند الاکثر و منهم شیخنا الانصاری حجّت و دلیل بر حکم شرعی نیست ولی گروهی از بزرگان مثل شهید اول آن را حجت می دانند.

۲ـ اجماع منقول: علاّمه در تذکره [1]، و شیخ طوسی در خلاف [2]، ادّعای اجماع کرده اند بر اینکه: خرید و فروش سرگین [همان عذره یا مدفوع یا پشگل حیوانات] نجس [که عذرهٔ حیوان حرام گوشت باشد] حرام است. [البته اجماع منقول به خبر واحد هم عند شیخنا الانصاری، به تنهایی حجت نیست ولی برای بعضی حجت است و بر این مبنا دلیل دوّم مدعای ما است.]

۳ـ اخبار عامّه ای که در صدر کتاب بیان شد آنها نیز به عمومشان مانحن فیه را شامل می شوند.

بیان ذلک: امّا روایت تحف العقول در بخش تجارتهای حرام فرمود: او شیئ من وجوه النجس، و عذرهٔ حیوان حرام گوشت نجس است، پس بیعش هم حرام است، و امّا روایت دعائم الاسلام فرمود وما کان محرّماً من اصله ... و عذرهٔ حرام گوشت نجس است، و هر نجسی هم حرام است، و هر حرامی هم بقول روایت بیع و شرائش جایز نیست، و امّا روایت نبوی هم می فرمود: ان الله اذا حرّم شیئاً حرّم ثمنه، و عذرهٔ مذکور نجس است و هر نجسی حرام است و وقتی چیزی حرام شد ثمن آنهم حرام است.

۴ـ روایت یعقوب بن شعیب که مخصوص بیع عذره است و امام (ع) فرموده: ثمن العذرة من السحت [3] یعنی بها و پولی که از بابت فروش عذره بدست آوری از سحت است و سحت یا مستقیماً به معنای حرمت است و یا به

---

(۱) تذکرة ج ۱ ص ۴۶۴.

(۲) خلاف ج ۳ ص ۱۸۵ مسئله ۳۱۰.

(۳) وسائل الشیعه ج ۱۲ ص ۱۲۶ حدیث اول. باب ۴۰.

معنای باطل است، و ثمن عذره از سحت است یعنی از مصادیق اکل مال به باطل است و مشمول نهی و لاتأکلوا اموالکم بینکم بالباطل است که آنهم حرام است. و علی کل حال این روایت بر حرمت بیع عذره دلالت دارد.

قوله: نعم: تا اینجا مشکلی نبود ولی حالا می گوییم: در خصوص بیع العذره روایت دیگری از امام صادق (ع) نقل شده و آن روایت محمد بن مُضارب است [طبق بعض نسخ بجای ض، غ است و بعضی ق و بعضی ص و د و ف است ولی در وسایل الشیعه همین تعبیر متن مکاسب آمده ودر میان اصحاب امام صادق یک نفر به این اسم بیشتر نیست.]

امام فرمود: لابأس ببیع العذره، [1] یعنی خرید و فروش عذره و مدفوع حیوانات بلامانع است.

اینجا است که مبتلا به معارضه می شویم و دو روایت مذکور با یکدیگر تعارض می کنند: یکی می گوید: بیع عذره حرام است و دیگری می گوید: جایز است، حال چه باید کرد؟ در اینجا ابتدا مقدمه ای را بیان می کنیم: در باب تعادل و تراجیح از اصول گفته اند: هرگاه به دو خبر متعارض برخورد کردید که ظاهرشان با یکدیگر توافق و سازگاری نداشت در قدم اوّل حتی الامکان سعی کنید آندو را آشتی داده و بینهما را وفق دهید بگونه ای که تعارض از میان برخیزد بدون آنکه احدهما یا کلاهما را طرح کرده باشید و از این کار به جمع بین دو روایت تعبیر می شود و قانون جمع اینست که: الجمع مهما امکن اولی من الطرح منتها جمع دو گونه است:

۱ـ عرفی.

۲ـ تبرعی و عقلی.

جمع عرفی آن جمعی را گویند که عرف و عقلاء آن را انجام می دهند و

(۱) وسائل الشیعه ج ۱۲ ص ۱۲۷ حدیث ۳، باب ۴۰.

پشتوانهٔ عقلایی دارد و بناء عقلاء دلیل آنست همانند جمع میان عام و خاص، مطلق و مقید، نص و ظاهر و ... که اگر این دو دسته ها را به عرف عام عرضه کنیم معطل نمی شود و بینهما را جمع می کند به حمل عام بر خاص، مطلق بر مقید، ظاهر بر نص و ... و در حقیقت تعارض، بدوی است نه واقعی.

ولی جمع تبرعّی آنست که عرف و عقلاء با ما همراهی ندارد بلکه صرفا برای حفظ و داشتن هر دو حدیث یک توجیه عقلی که به ذهنمان رسیده انجام می دهیم و بینهما را اصلاح می کنیم ولی موجه و مبرهن نیست و لذا آن را تبرعّی گویند یعنی مجّانی و بدون وجه. حال قدر مسلّم از اولوّیت جمع بر طرح در همان جمع عرفی و عقلایی است.

ولی مرحوم شیخ طوسی و دیگران از جموع تبرعّی استفاده کرده اند.

و در قدم بعدی اگر جمع ممکن نبود و عرف و عقل دو حدیث متعارض را غیر قابل جمع دانستند نوبت به اعمال قوانین متعارضین می رسد و آن اینکه: اگر احدهما از جهتی از جهات [از حیث مرجحات سندی، متنی، خارجی] بر دیگری رجحان داشت، معیّنا باید اخذ به راجح و طرح مرجوح کنیم، و اگر متکافئین بودند، عند المشهور جای تخییر است یعنی مجتهد در اخذ و افتاء بر طبق احدهما مختار است.

ونزد بعضی هم باید از لحاظ فتوی توقف کرده و از لحاظ عمل احتیاط نمود.

با حفظ این مقدمه می گوییم: در حلّ تعارض دو روایت مذکور مجموعاً از عبارت مکاسب شش قول بدست می آید:

۱ـ مرحوم شیخ طوسی ره بین دو روایت را اینگونه جمع کرده:

روایت اولّی را که دالّ بر حرمت بود بر عذرهٔ انسان حمل کرده و روایت دوّم را که مفید جواز بود بر بیع عذرهٔ بهایم و چهارپایان حمل کرده است.[1]

(۱) استبصار ج ۳ ص ۵۶ ذیل حدیث ۱۸۲.

شیخ انصاری ره می فرماید: شاید وجه و دلیل این جمع آن است که به عقیدهٔ شیخ طوسی ره حدیث اوّل نسبت به عذرهٔ انسان نص و صریح و نسبت به عذرهٔ حیوانات دیگر ظاهر است یعنی بعمومه آنها را می گیرد، و حدیث دوّم بالعکس، یعنی نصّ در عذرهٔ بهایم و ظاهر در عذرهٔ انسان است.

و قانون اینست که نص بر ظاهر مقدم باشد ودر نتیجه بواسطهٔ نص هر کدام از ظاهر دیگری صرفنظر می کنیم و هرکدام بر خصوص منصوص، حمل می شود و تعارض می رود.

[البته مراد نص وظاهر مصطلح نیست چون در هر دو روایت کلمه العذره بیشتر نیست، از کجا هر کدام را نص در چیزی بدانیم؟! بلکه مراد اینست که حالا که متعارضین هستند با آندو معاملهٔ مجمل می شود و قانون مجمل اینست که اگر قدر متیقنی و مازاد مشکوکی داشت به همان قدر متیقن اخذ می شود و در ما نحن فیه قدر متیقن از حدیث اول همان عذرهٔ انسان و عذرهٔ بهایم مشکوك است و قدر متیقن از حدیث دوم هم عذرهٔ بهایم و مازاد مشکوك است و به قدر متیقن اخذ می شود تا تعارض برود.

سپس مرحوم شیخ برای تأیید و تقویت این وجه الجمع دلیلی می آورد و آن اینکه: روایت سماعة بن مهران از امام صادق (ع) مؤیّد وجه الجمع شیخ است.

سماعه می گوید: من در محضر امام صادق (ع) بودم: سایلی از امام پیرامون بیع العذره پرسید، و عرض کرد: من مردی هستم که عذره می فروشم، نظر شما در این باره چیست؟

امام (ع)اوّل فرمود: هم فروش عذره حرام است و هم ثمن آن، و بعد فرمود: لابأس ببیع العذرة[1].

حال چگونه این حدیث مؤید وجه الجمع شیخ است؟ به این صورت امام (ع)

---

(۱) وسائل الشیعه ج ۱۲ باب ۴۰ حدیث دوّم ص ۱۲۶.

در این روایت میان دو حکم حرمت و جواز بیع عذره جمع کرده و در کلام واحد آنهم نسبت به مخاطب واحد هر دو را بیان کرده و روشن است که در یک حدیث تعارض معنا ندارد چون شیئ خودش که خودش را تکذیب نمی کند، تعارض همیشه میان دو دلیل است که تکاذب دارند و لذا در این حدیث راهی برای اعمال قوانین تعارض وجود ندارد و بناچار نوبت به جمع دلالی و توجیه صدر و ذیل آن می رسد که با هم بسازند وگرنه جای مرجحات سندی [اوثقیت، اصدقیت و ... ] و مرجحات خارجی [موافقت کتاب، مخالفت عامه، موافقت شهرت و ... ] نیست. و این قرینه است که در دو روایت اول هم جای جمع دلالی است نه جای ترجیح و ...

[البته این روایت فقط مؤیّد اصل جمع دلالی است امّا مؤیّد وجه الجمع شیخ طوسی ره نیست که مقرّب آن باشد.]

قوله: و به یدفع:

۲ـ برخی مدعی شده اند که اینجا جای جمع دلالی نیست زیرا که متعارضین، متباینین به تباین کلی هستند و بینهما ایجاب و سلب است و هرکجا دو دلیل عام و خاص مطلق و حداکثر عامین من وجه باشند جای جمع است ولی اگر تباین کلی داشتند دیگر جای جمع نیست بلکه جای ترجیح است و اگر رجحانی نبود جای تخییر یا توقف است [علی اختلاف المبانی] نه اینکه بدون مجوّز ما بخواهیم از ظاهر هر کدام صرفنظر کنیم.

سپس این قول را اضافه کرده که در موارد دیگر هم مشهور از این جمع های دلالی استفاده می کنند در حالی که جای آن نیست.

مثلاً یک دلیل می گوید: افعل کذا که امر می کند بدان و ظهور در وجوب دارد و حدیث دیگر می گوید: لاتفعل کذا که نهی می کند و ظهور در حرمت دارد و اگر آن دو را به عرف بدهیم کاملاً متوقف شده و معطل می ماند.

در همین جا هم برخی طریقهٔ جمع دلالی را در پیش گرفته اند و گفته : افعل را بر مجاز بعیدش که اباحه باشد حمل می کنیم و لاتفعل را بر مجاز قریبش که کراهت باشد و البته کل مکروه جایز، آنگاه تعارض از بین می رود.

این قول معترض است و می گوید: چه جای اینگونه جمع ها است؟ و با کدامین پشتوانه شما اینگونه اقدامات را انجام می دهید؟ اگر این باشد که غلیظ ترین متعارضین را هم می توان توجیه کرد و جمع کرد و آنهمه اخبار علاجیّه و قواعد متعارضین سرش بی کلاه می ماند و بی مصداق می گردد. و قابل التزام نیست که اینهمه هیاهو برای چیز نادر یا بی مصداق باشد.

مرحوم شیخ می فرماید: از آن روایتی که از سماعه نقل کردیم و توضیح دادیم ردّ این قول دانسته شد که در موارد دیگر هم اگر جمع مقبول نباشد ولی در ما نحن فیه ممکن و مقبول است به بیانی که گذشت.

۴ـ قوله: واحتمل:

مرحوم محقق سبزواری صاحب کفایة الاحکام احتمال دیگری را مطرح کرده و آن اینکه: روایت جواز، نصّ در جواز است لذا آن را اخذ می کنیم و روایت منع که ظهور در تحریم دارد آن را توجیه کرده و حمل برخلاف ظاهر می کنیم از باب تقدیم نص بر ظاهر، و توجیه به اینست که آن را بر کراهت حمل می کنیم و با جواز منافی نخواهد بود چون کل مکروه جایز،[1]

مرحوم شیخ ره می فرماید:

این احتمال بعید است زیرا که کلمه سحت هم نص در حرمت است وهر دو نص بوده وتوجیه بردار نیست وگیرم که کلمه سحت ظاهر در حرمت باشد ولی در روایت سماعه خود واژه حرام را بکار برد که نص در حرمت است و از این راویه هیچکدام توجیه بردار نیست.

---

(۱) کفایة الاحکام ص ۸۴،

**۴ ـ قوله : وابعد :**

مرحوم علامهٔ مجلسی وجه الجمع دیگری عرضه کرده : روایت منع را حمل می کنیم بر آن مناطقی که عذره در آنجا دارای منافع محللهٔ مقصوده نیست و لذا بیع آن تحریم شده .

و روایت جواز را حمل می کنیم بر بلادی که عذره در آنجاها منفعت محللهٔ مقصوده دارد و برای سوخت یا برای زراعت از آن استفاده می شود لذا بیعش جایز است . [۱]

شیخ انصاری ره می فرماید : این وجه الجمع از وجه قبلی هم بعید تراست زیرا که اوّلاً مستلزم تبعیض در حکم است و احکام نسبت به همهٔ بلاد یکسان است و کلیّت دارد .

و ثانیاً در حدیث سماعة خطاب به شخص واحد است و نتوان آن را بر بلاد مختلفه حمل کرد .



**۵ـ قوله : ونحوه :**

قول پنجم آنست که : خبر جواز را اخذ کرده و بدان فتوی دهیم و روایت منع را بر مقام تقیه حمل کنیم ، بدلیل اینکه مذهب اکثر اهل سنت همین منع و حرمت است و روایت منع موافق آنها است و لذا احتمال تقیه دارد و حمل بر آن می شود . [۲]

**شیخ اعظم ره می فرماید :** این نیز بعید است زیرا که اگر هم بنا است حمل بر تقیّه شود چه بهتر که روایت جواز را تقیه ای بدانیم نه حدیث منع را چراکه فقیه عامی زمان امام صادق ابوحنیفه و اتباع او بوده اند که آنها هم طرفدار جواز بوده اند نه منع ، پس جواز را تقیه ای باید دانست .

---

(۱) علامه مجلسی در ملاذ الاخیار ج ۱۰ ص ۳۷۹ ذیل حدیث ۲۰۲ ، از پدرش علامه مجلسی اوّل ره نقل کرده است .

(۲) این حمل نیز از مجلسی اوّل است طبق نقل ملاذ الاخیار ج ۱۰ ص ۳۷۹ .

۶ـ قوله: والاظهر:

رأی خود شیخ اعظم اینست که: اگر جمع تبرعّی را قبول داریم و آن را هم مثل جمع عرفی، از طرح احدهما اولی می دانیم، البته همان وجه الجمع شیخ طوسی صحیح است و دیدیم که سایر وجوه مبتلابه اشکال بود. ولی اگر جمع تبرعی را اولی ندانستیم چنانچه ما در اصول آن را ردّ کردیم باید مثل قول ثانی به سراغ قواعد باب تعارض برویم و به عقیدهٔ ما باید روایت منع را بگیریم و روایت جواز را کنار بگذاریم چون از جهاتی نقطه ضعف دارد:

۱ـ مشهور از آن اعراض کرده اند و این سبب وهن حدیث است [کلّما ازداد صحةً ازداد وهناً.]

۲ـ احتمال تقیه در آن وجود دارد.

۳ـ مخالف اجماع منقول از شیخ و علاّمه در صدر مسأله است.

۴ـ مخالف با روایات عامّه صدر کتاب است. ولی حدیث منع این موهنات را ندارد و لذا رجحان دارد و معیّناً باید بدان اخذ کرد و حدیث جواز را طرح کرد.

قوله: ثم ان:

پس از اختیار حدیث منع و فتوای به حرمت بیع سرگین نجس می گوییم: در این رابطه سه نظریّه وجود دارد:

۱ـ مشهور و مرحوم شیخ انصاری ره طرفدار حرمت معاوضه به نحو مطلق هستند به این بیان:

لفظ عذره که در روایت منع آمده اگر چنانچه از نظر لغت تعمیم داشته باشد و مطلق عذره اعم از انسانی و غیر انسانی را شامل شود در این صورت ما حرمت بیع مطلق عذرهٔ نجسه را با همین اخبار خاصهٔ باب ثابت می کنیم و نیازی به مراجعه به عمومات نیست ولی اگر کلمهٔ عذره در خصوص عذرهٔ انسان ظهور داشت چنانچه بعض از اهل لغت همین را گفته اند[1] در این صورت حکم حرمت بیع

(۱) حاکی مفتاح الکرامه ج ۴ ص ۲۱ است.

عذرهٔ غیر انسان از حدیث مذکور فهمیده نمی شود ولی از راه عمومات صدر کتاب به ضمیمهٔ اجماع منقول از علاّمه و شیخ [در رابطه با تحریم بیع سرگین نجس] حرمت بیع آنها را ثابت می کنیم.

به این بیان که در روایت تحف العقول فرمود: او شیئ من وجوه النجس، و عذرهٔ حیوانات حرام گوشت هم که نجس است و هر نجسی تجارت به او جایز نیست.

یا روایت دعائم می گفت: هر چیزی که اصل آن حرام باشد بیع و شرائش هم حرام خواهد بود، و عذرهٔ مذکور نجس است و هر نجسی حرام است و هر حرامی معاوضه بر او جایز نیست.

یا روایت نبوی می گفت: ان الله اذا حرم شیئاً حرم ثمنه، عذرهٔ مذکور نجس است و هر نجسی حرام است پس ثمن آنهم حرام است، و این عمومات ما را بس است.

۲ـ محقق سبزواری در کفایة الاحکام[1] به پیروی از محقق اردبیلی در مجمع الفائدة و البرهان[2] فرموده: ما در اصل حکم به منع و حرمت بیع عذرهٔ نجسه اشکال داریم [زیرا که اگر مدرك منع، روایت خاصهٔ ثمن العذرة من السحت باشد که مبتلا به معارض است و ساقط می شود و اگر اخبار عامّهٔ صدر کتاب باشد که ضعف سند داشته و حجّت نیستند زیرا که روایت تحف که مرسلاً نقل شده، روایت نبوی مشهور هم که مرسلاً نقل شده.

و به قول مرحوم شهیدی در حاشیه ص ۲۰: النبوی المرسل فی بعض کتب العامّه کنهایة ابن الاثیر والخاصّه کقواعد العلامه ومحکی المنتهی والتذکرة والسرائر والمهذّب عن ابن عباس عن النبی (ص) ان الله اذا حرم شیئاً حرم ثمنه.

---

(۱) کفایة الاحکام ص ۸۴.

(۲) مجمع الفائدة ج ۸ ص ۴۰

و از نظر اکل مال به باطل بودن هم کسی را رسد که برای عذره یک منفعت محللهٔ مقصوده درست کند مثل سوخت درست کردن یا کود کردن و ریختن به پای درختان و زراعتها و... پس دلیلی بر منع نیست.] البته اگر اجماعی بر حرمت ثابت نشود یعنی سایر وجوه منع برای ما هم مهم نیست و قابل جواب است [که ذکر شد] ولی اجماع برای ما مهم است و اگر اجماعی بر منع بود ما با اجماع مخالفتی نداریم [امّا آیا اجماع داریم یا نه؟ قدر مسلّم همان اجماع منقول از علامه و شیخ است که منقول به خبر واحد است و حجّت نیست و اجماع محصل هم که نداریم، فما قصد لم یقع وماوقع لم یقصد، پس کانّ از اجماع هم که خبری نیست پس ما قایل به جواز می شویم.]

مرحوم شیخ می فرماید: این اشکال بجا است و روی ضوابط مطلب همین است ولی خوشبختانه یک نکته هست و آن اینکه: اگرچه اخبار عامّه فی نفسها ضعیف السند هستند، و اگرچه اجماع منقول هم فی نفسه حجت و دلیل نیست ولی این اندازه ارزش دارد که ضعف سند روایات را جبران نموده و سبب تقویت آنها شود و در نتیجه ما برای حرمت بیع عذرهٔ نجسه به اخبار عامّه به ضمیمهٔ اجماع منقول بتوانیم استدلال کنیم.

۳ـ احیاناً از کلام شیخ طوسی ره در کتاب استبصار قول به تفصیل استفاده می شود: یعنی ایشان بیع عذرهٔ غیر انسان را تجویز کرده و تنها بیع عذرهٔ انسان را تحریم کرده اند و دلیل این استظهار آنست که جناب شیخ ره اخبار منع را بر عذرهٔ انسان حمل کرده [پس ما عدای آن دلیلی بر منع ندارد پس باید بیعش جایز باشد.[1]

ولی فیه نظر: شاید اشاره به اشکال اصل حمل باشد که این حمل بر عذرهٔ انسان بلاوجه است و شاید اشاره به جواز در ماعدای عذرهٔ انسان باشد که اخبار

(۱) استبصار ج ۳ ص ۵۶ ذیل حدیث ۱۸۲.

عامه منع می کند و شاید اشاره به اصل استظهار باشد یعنی شما از این حمل شیخ اخبار منع را بر عذرهٔ انسان نمی توانید جواز بیع ماعدای آن را استظهار کنید زیرا شاید شیخ عذرهٔ انسان را از باب مثال آورده و منظور مطلق عذرهٔ نجسه است نه از باب انحصار منع به عذرهٔ انسان.

**قوله: فرع:**

**مقام ثانی:** تا بحال در مقام اوّل یعنی راجع به سرگین نجس بحث شد و امّا مقام ثانی پیرامون ارواث طاهره است یعنی عذره های پاك که همان مدفوع حیوانات مأکول اللحم باشد مثل شتر، گاو، گوسفند و... اینها هم دو صوت دارد:

۱ـ اگر دارای منفعت محللهٔ مقصوده نباشند بیعشان جایز نخواهد بود چون اکل مال به باطل است.

۲ـ ولی کلام در ارواث طاهره ای است که دارای منافع محللهٔ مقصوده باشند مثلاً به عنوان سوخت از آنها استفاده می شود برای ایجاد حرارت در فضای منزل، برای طبخ غذا، و... که قبل از نفت و گاز و پیدایش امکانات مدرن امروزی، مردم نوعاً برای سوخت منزل از چوب خشک درختان و از مدفوع حیوانات مذکور استفاده می کردند و هم اکنون هم در مناطقی از آن استفاده می شود و به کلّی از حیّز انتفاع نیافتاده است.

[آری اگر روزی برسد که در هیچ جای عالم از آنها استفاده نشود در آن صورت بدون صلاح و نفع شده و بیع آنها ممنوع خواهد بود.] یا مثلاً برای تقویت زراعت و سایر محصولات از آنها استفاده می شد و قبل از اینکه کود شیمیایی مطرح باشد از ارواث طاهره و یا از خاکستر آنها استفاده می شد و اینها منافع محللهٔ مقصوده هم هست.

حال که چنین شد می فرماید: اقوی به نظر ما جواز بیع این ارواث است،

دلیل مطلب:

۱ـ عمده دلیل همان داشتن منفعت محللهٔ مقصوده است.

۲ـ نفی الخلاف است که برای بعضی ممکن است ارزش داشته باشد، و شیخ طوسی ادّعای نفی خلاف کرده. [۱]

۳ـ ادّعای اجماع است که بعضی مانند سیّد نموده اند [۲] [فرق لاخلاف با اجماع اینست که لاخلاف یعنی مخالفی نیست ولو همه موافق نباشند بلحاظ اینکه برخی سکوت کرده اند ولی اجماع یعنی همه فتوا داده و همه موافق هستند.]

امّا در برابر شیخ، از مرحوم مفید ره نقل شده که فرموده: بیع عذره مطلقاً حرام است و عذرهٔ طاهره را استثناء نکرده و فروش بولها هم کلاً حرام است مگر بول ابل، [۳] پس ایشان بیع عذرهٔ پاك را منع کرده، و از مرحوم سلاّر [سالار دیلمی] صاب کتاب المراسم العلویّه نیز همین مطلب نقل شده است. [۴]

شیخ انصاری می فرماید: حداکثر چیزی که بتوان به نفع این دو بزرگوار بر حرمت بیع بدان استدلال کرد یک آیه و دو حدیث است و مستند دیگری غیر از آن نمی شناسیم:

امّا آیه: قرآن فرموده: ویحرّم علیهم الخبائث [۵]، کیفیت استدلال: در این آیه تحریم به خود خبائث که اعیان خارجیه هستند مستند شده و معنایش اینست که جمیع منافع خبائث تحریم شده پس بیع آنها هم حرام شده است.

---

(۱) خلاف ج ۳ ص ۱۸۵ مسئله ۳۱۰ ـ کتاب البیوع.

(۲) به نقل علامه درمنتهی ج ۲ ص ۱۰۰۸

(۳) مقنعه ص ۵۸۷.

(۴) مراسم ص ۱۷۰.

(۵) سورهٔ اعراف / ۱۵۷.

و امّا روایت اول: حدیث نبوی (ص): ان الله اذا حرم شیئاً حرم ثمنه، و این کبرای کلی بر ما نحن فیه تطبیق می کند چرا که عذرهٔ پاك هم اکلش حرام شده پس باید ثمن آن هم حرام باشد و امّا روایت دوّم: حدیث دعائم الاسلام می گوید: وماکان محرّماً اصله ... و عذرهٔ پاك هم بحسب اصل و خلقت اولّی و حال و اختیار حرام است لحرمة اکله پس بیع آن حرام است. و هکذا روایات دیگری که به این مضمون باشند.

مرحوم شیخ ره از هر سه وجه جواب می دهند:

امّا از آیه: این جمله به قرینهٔ مقابل اش با جملهٔ دیگر از همان آیه معنای خاصی دارد.

بیان ذلک: آیه اول فرموده: و یحلّ لهم الطیبات و مراد از طیبات یعنی ماکان حلالاً اکله، پس از جهت اکل مد نظر است، سپس فرموده: ویحرم علیهم الخبائث این هم به قرینهٔ مقابله مراد حرمت خبائث از جهت اکل است، پس تنها این انتفاع حرام شده نه اینکه مطلق انتفاع به عذرهٔ تحریم شده باشد، و خوشبختانه اکل اصلاً از منافع روث محسوب نمی شود تا حرمت آن قادح باشد. پس استدلال به آیه ناتمام است.

و امّا دو روایت: قبلاً هم در مورد بول حیوان حلال گوشت محاسبه شد که در این روایات تحریم به عین خارجی مستند شده و آنکه موجب حرمت ثمن است یا حرمت جمیع منافع عین است و یا اهمّ منافع آن، و در باب روث چنین نیست که منافع اصلی آن حرام باشد بلکه آنچه حرام شده همان اکل روث است که آنهم اصلاً منفعت شمرده نمی شود و امّا سایر انتفاعات تحریم نشده تا مشمول دو حدیث مذکور باشد و نظیر آنچه را در مورد طین بیان کردیم اینجا هم مطلب همان است. پس حق اینست که بیع عذرهٔ پاك جایز است.

## (مسألهٔ سوّم)

**قوله: الثالثة:**

مسألهٔ سوّم از مسایل هشتگانه است اکتساب به اعیان نجسه عبارتست از خرید و فروش خون، آیا معاوضه بر خون حلال است یا حرام؟ باز دو مقام بحث داریم:

۱ـ خونهای نجس که اغلب چنین است.

۲ـ خونهای پاك مثل خون ذبیحه که پس از ذبح شرعی و خروج مقدار متعارف از خون، باقیمانده از خونها در زوایای بدن پاك است و مثل خون ماهی پس از تزکیه بطریق خروج از آب حیّاً و... با شرایط مذکور در باب خود.

امّا راجع به مقام اول: مختصراً می فرماید: خرید و فروش خون حرام است، به چند دلیل:

۱ـ لاخلاف در حرمت.

۲ـ بلکه از قول نهایه[1]، تنقیح فاضل مقداد[2]، شرح ارشاد فخرالدین[3]، ادعای اجماع بر حرمت شده.

۳ـ اخبار عامه هم عمده دلیل ما است که خصوص خون در دو روایت تحف و فقه الرضا بود و بیعش تحریم شده بود و در دو روایت اخیر هم به عمومش خون را می گیرد.

[نکته: ضابطهٔ اصلی در جواز و عدم جواز بیع، داشتن منفعت محللهٔ مقصوده و عدم آنست، اگر چیزی دارای منافع کذایی باشد معامله اش مشروع

---

(۱) نهایة الاحکام ج ۲ ص ۴۶۳.

(۲) شرح ارشاد در دسترس نیست.

(۳) تنقیح ج ۲ ص ۵

است، والاّ حرام است حال ای چه بسا چیزی در ازمنه ای از تاریخ دارای منافع محللهٔ مقصوده بوده و طبعاً معامله اش جایز بوده ولی الان بکلّی از حیّز انتفاع افتاده و طبعاً فعلاً بیعش جایز نیست مانند همان ارواث طاهره که جای آن را از حیث سوخت، نفت و گاز گرفته و از حیث تقویت زراعت، کود شیمیایی.

و ای چه بسا چیزی در ازمنهٔ گذشته دارای منفعت محللهٔ مقصوده نبوده و لذا بیعش تحریم شده بود ولی الان و با پیشرفتهای علمی منافع شایانی پیدا کرده و بیعش جایز شده و خون انسان از این قبیل است که در زمان شیخ اعظم منفعت نداشته و منع کرده ولی فی زماننا هذا دارد و حلال است و بقول امام راحل ره در المکاسب ج۱ ص۳۸:

الاظهر فیه جواز الانتفاع به فی غیر الاکل و جواز بیعه کذلک ... مع انه لم تکن فی تلک الاعصار للدم نفع غیر الاکل.]

قوله: فرع:

و امّا راجع به خونهای پاك کدم الذبیحه والسمک؛ آیا بیع و شراء آن جایز است؟ شیخ ره می فرماید: اگر منفعت محللهٔ مقصوده نداشته باشد که جایز نیست ولی اگر فرض کنیم که منفعت محلله دارد مثلاً با آن سقف یا دیوار منزل یا چیز دیگر را رنگ آمیزی بکنند حال آیا این منفعت مقصوده است یا نه؟ مشکل است و لذا می فرماید: اگر قایل شویم به جواز صبغ یعنی نافذ و رایج بودن این عمل عندالناس و منفعت محلّله داشتن آن، در این صورت آیا بیعش جایز است؟ دو وجه است:

۱ـ اقوی الوجهین عند الشیخ ره جواز بیع است زیرا که چنین خونی عینی از اعیان طاهره است نه نجسه و ضمناً عینی هم هست که دارای منفعت محللهٔ مقصوده است فلامانع از جواز بیع:

قوله: وامّا مرفوعة:

-گویا کسی می پرسد: شما چگونه حکم به جواز بیع خون پاك کردید در حالی که طبق روایت ابی یحیی الواسطی[1] [بصورت مرفوعه نقل شده یعنی سلسلهٔ سند از واسطی تا امام(ع) برداشته شده است لذا مرفوعهٔ واسطی نام گرفته] که بیانگر؛ قصه ای است چنین آمده که روزی علی(ع) از بازار قصابها عبور می کردند، خطاب به آنان فرمودند: بیع هفت چیز از گوسفند حرام است:

۱ـ خون [و استثناء نکردند که پاك یا نجس.]

۲ـ غدد [جمع غدّه است یعنی گرههای مدوّر وگردی که در سراسر بدن حیوان هست و شبیه فندق است.]

۳ـ گوشهای دل.

۴ـ سپرز و... که بقیهٔ آن را در کتاب فروع کافی جلد۶ ص۲۵۳ حدیث دوّم باید مطالعه کرد.

حال این روایت بطور مطلق از بیع دَم نهی کرده است، چگونه شما بیع خون پاك را تجویز کردید؟

شیخ ره می فرماید: به قرینهٔ وحدت سیاق که سایر فرازهای حدیث مثل آلت حیوان، بیضتین آن و... اکلش حرام شده می گوییم: خون هم اکلش حرام است.

اگر بیع به این منظور باشد بلااشکال حرام است چراکه در نوع ثانی از انواع پنجگانهٔ مکاسب محرّمه خواهد آمد که چیز حلال را هم اگر به قصد انتفاعات حرام بفروشند بیع حرام است مثل بیع العنب لاجل ان یعمله خمراً، او الخشب لاجل ان یعمله صلیبا او صنماً و... و نه تنها حرمت تکلیفی دارد بلکه باطل است و فساد وضعی هم دارد کما سیأتی.

پس اکل دم حرام شده و بیع به این منظور حرام است.

(۱) وسائل الشیعه ج ۱۴ ص ۳۵۹ باب ۳۱ حدیث ۲.

امّا سایر منافع آن که حرام نشده پس اگر منفعت حلال دیگری داشت مثل همان رنگ آمیزی، فروش به قصد ترتب آن اثر بلامانع است.

۲ـ وجه دیگر: علامه در تذکره تصریح کرده به اینکه: فروش خون پاك ممنوع است چون از خبائث است و طبع از آن متنفر است.[1]

شیخ می فرماید: شاید علامّه غیر از جهت اکل یک منفعت محللهٔ مقصوده ای برای خون پاك پیدا نکرده و اکلش هم که حرام بوده لذا گفته: بیع آن جایز نیست چون اکل مال به باطل است.

## (مسألهٔ چهارم)

قوله: الرابعة:

مسألهٔ چهارم از مسایل اکتساب به اعیان نجسه، خرید و فروش منی است.

مرحوم شیخ ره می فرمایند: بدون اشکال خرید و فروش منی، و تجارت با آن و امرار معاش از این طریق شرعاً حرام است، و برای حرمت سه دلیل می توان آورد.

۱ـ اجماع: از مسایلی که بین القدماء اجماعی بوده همین مسأله است.

۲ـ منی نجس است و اعیان نجسه معامله اش حرام است پس بیع منی حرام است.

۳ـ منی از اعیان خارجیه ای است که منفعت محللهٔ مقصوده ندارد ولاینتفع به المشتری «صغری» و هر چیزی که دارای چنین منفعتی نباشد بیع آن جایز نیست «کبری» پس بیع منی ممنوع است «نتیجه».

اثبات صغری: منی یا در خارج از رحم جنس مخالف واقع می شود و یا در داخل رحم قرار می گیرد، اگر در خارج رحم باشد که پرواضح است که قابل

(۱) تذکرهٔ ج۱ ص۴۶۴.

انتفاع نیست و مشتری از آن سودی نمی برد زیرا که منی را که نمی خواهد بخورد، بلکه به منظور انتاج ولد کارآیی دارد آنهم که با فرض وقوعش در خارج رحم منتفی است.

و اگر در داخل رحم واقع شود باز هم لاینتفع به المشتری انتفاعاً یتوقف علی الشراء، زیرا منی در داخل رحم مادامی که منی است و به ولد تبدیل نشده، پرواضح است که برای مشتری منفعت محلله ای ندارد، و وقتی هم که از منی بودن درآمد و استحاله شد و به ولد تبدیل شد باز هم برای مشتری قابل انتفاع از حیث شراء نیست زیرا که یا ولد، ولد حیوانی از حیوانات است ویا انسانی از انسانها، اگر ولد حیوان باشد که قابل تملک و بیع نیست چرا که از نظر عرف و عقلاء [شرع هم امضا کرده] در حیوانات، ولد تابع مادر است نه تابع منی و مالک منی، پس هر کسی مالک حیوان بود مالک نمائش هم هست چه مالک خود حیوان شخص دیگری باشد ولد هم مال اوست و به مشتری نمی رسد و چه خود مشتری باشد که باز ولد مجاناً مال او است و در برابر ملک خود معنا ندارد که ثمن و بهائی بپردازد.

پس بهرحال از ناحیه پول دادن و خریدن سودی عاید مشتری نمی شود. و در مورد انسان هم که دلیل شرعی داریم برالحاق ولد به پدر و قرآن فرموده: ادعوهم لآبائهم و هر مردی که نطفه مال او است فرزند هم مال او است و قابل تملک نیست تا کسی آن را خریده و منفعت ببرد، در نتیجه علی ایّ حال منی دارای منفعت محللهٔ مقصوده نیست تا بیع آن حلال باشد.

[نکته ای که باید توجه داشت اینکه: امروزه و فی زماننا هذا برای منی هم منافع محللهٔ مقصوده وجود دارد و آن منفعت استنتاج ولد است و لذا خرید وفروش هم می شود و بقول مرحوم شهیدی در حاشیه: بیع المنی نه حرام است و نه فاسد، آری در ازمنه متقدمه کزمان الشیخ الاعظم اینگونه نبوده و لذا

تحریم شده . ]

و امّا اثبات کبری : چیزی که منفعت مباحه ای نداشت ، پول دادن در قبال آن شرعاً و عرفاً اکل مال به باطل است و مشمول نهی لاتأکلوا اموالکم بینکم بالباطل می شود و لذا حرام است .

**قوله : ولکن :**

**در حقیقت این جمله اشکالی به دلیل سوم است .**

**بیان ذلک : این دلیل دو ایراد اساسی دارد :**

۱ ـ همان که در پرانتز بیان شد که در این زمانها منی دارای منفعت محلله است و مجوّز بیع دارد .

۲ ـ ایرادی که شیخ اعظم دارند و آن اینکه : شما در استدلالتان مسأله عدم جواز بیع و عدم تملک منی را مبتنی کردید بر مسأله تبعیت ولد للاّم و گفتید چون نماء تابع امّ است پس به مشتری نمی رسد و مال مالک الحیوان است ، در حالی که ما دلیل داریم بر اینکه حضرات فقهاء مسأله تبعیت را بر مسأله عدم تملک متفرع کرده اند و گفته اند : چون منی قابل تملک نیست پس ولد ملحق به امّ است وگرنه اگر قابل تملک بود یا ملک مشتری می شد یا ملک صاحب الفحل و یا مشترك بین صاحب الفحل و مالک الغنم می شد ولی اینها را نگفته اند پس قابل تملک نیست پس ملک صاحب حیوان است .

و دلیل مطلب آنست که در باب بذر و ذرع گفته اند : اگر کسی بذری دارد که مملوك او است [مثل بذر گندم] و آن را بدون اجازه و رضایت مالک در زمینی پاشید و زراعتی به عمل آمد آیا این زراعت که محصول و نماء آن بذر است از آن مالک الارض است؟ یا از آن صاحب بذر؟

فرموده اند : الزرع للزارع ولوکان غاصباً وللمالک اجرة الارض ، یعنی زراعت مال خود زارع است زیرا که زراعت نماء بذر است و نماء تابع عین است

و هرکسی مالک بذر است مالک زرع هم هست و چون بذر قابل تملک است پس زرع هم تابع او است ولی در مانحن فیه منی قابل تملک نیست وگرنه نباید می گفتند الولد تابع الامّ بلکه می گفتند: ولد مال مشتری است یا مالک فحل و... و نگفته اند.

پس سرّ اینکه ولد تابع امّ است اینست که قابل تملک نیست، و تبعیت بر عدم تملک مبتنی شده آنگاه اگر طبق استدلال شما عدم تملک هم بر تبعیت بار شود این دور صریح است و الدور باطل، پس استدلال باطل است.

**قوله: فالمتعین:**

حال که از دلیل سوم دستمان کوتاه شد ناچاریم سراغ دلیل دوّم رفته و بگوییم: بیع المنی حرام است چون از اعیان نجسه است ... ولی این نیز قابل خدشه است.

اولاً به دلیلی که در مسأله بعدی [الخامسة] خواهدآمد که نجس بودن موضوعیت ندارد و علت تامّه حرمت بیع نیست و اگر چیز نجسی منفعت محلله داشت بیعش جایز است.

و ثانیاً اگر منی در خارج رحم بریزد نجس است ولی اگر از باطن به باطن بریزد یعنی حیوان نر و ماده ای با هم جفت شده و آمیزش کرده و منی از طریق آلت تناسلی حیوان نر در داخل رحم حیوان ماده قرار گرفته و سر سوزنی بیرون نریخته آیا باز هم نجس است؟

بعض الفقهاء[1] گفته ند:

خیر در این صورت نجس نیست پس باید بیعش جایز باشد. [پس دلیل ثانی هم ناتمام است و عمده دلیل حرمت بیع منی همان اجماع است که آنهم قابل مناقشه است زیرا شاید همهٔ قدما که فتوی به حرمت داده اند به ملاك عدم منفعت

(۱) براین بعض واقف نشدیم

محلله بوده و امروزه قابل انتفاع است فلاوجه لمنع بیع المنی.

**قوله: وقد ذکر:**

در اینجا فرعی را از علاّمه می آورند:

علاّمه در مقام شمارش محرّمات فرموده: یکی از چیزهای حرام بیع عسیب فحل است[۱] و منظور از عسیب فحل همان آب یا منی فحل وحیوان که در رحم قرار گرفته ولی هنوز مستقر نشده وامکان جذب نراست یا دفع از سوی رجم وجود دارد، چه اینکه منظور از ملاقیح که جمع ملقوحه است همان آب فحل است پس از استقرار در رحم و جذب رحم شدن و اینکه دیگر امکان قذف و پرت کردن آن به بیرون نیست جامع المقاصد بدین معنی تصریح کرده.[۲]

[حال شیخ انصاری ره فرمود:

ولو وقع فیه فکذلک، اگر مرادش از آن کلام، وقوع مستقر باشد، این فرع علاّمه متمم آن و شقّ دیگر را گفته که وقوع متزلزل باشد و حکم هر دو یکی است که حرمت بیع باشد دلیل هر دو هم یکی است که منفعت محلله ندارد. و اگر مراد شیخ مطلق وقوع در رحم باشد اعم از مستقر و متزلزل، این فرع علاّمه ذکر خاص بعد العام و به عنوان استشهاد بیان شده که علاّمه هم قایل به حرمت است.]

**قوله: و عللّ:**

فرع دیگری است که مستقیماً ارتباطی به مانحن فیه ندارد زیرا ما در حرمت تکلیفی بحث داریم نه در فساد و بطلان، ولی به مناسبت عنوان شده.

و آن اینکه: مرحوم سید بن زهره در کتاب غنیة النزوع الی علمی الاصول والفروع فرموده: بیع آنچه که در اصلاب فحول است [آب منی که در صلب و

---

(۱) کتاب التحریر علاّمه ج ۱ ص ۱۶۰.

(۲) درجامع المقاصد ج ۴ ص ۵۳ این را از فائق نقل کرده

کمر حیوان نر است] باطل است.

و دو دلیل آورد:

۱ـ چون مبیع مجهول است و جهالت در معامله باعث غرری شدن بیع شده و در جای خود خواهد آمد که بیع غرری باطل است.

[نکته: منظور از جهالت، جهل از حیث کمیت و مقدار نیست چون آن دخیل نیست، یک اسپر و یک اول هم که با هم بیامیزند انتاج حاصل می شود.

بلکه مراد جهل از حیث اصل وجود است که آیا در صلب فحل منی هست یا نه؟ و اگر هست آیا مبدء نشو و نمای آدمی واقع می شود یا خیر؟ لذا جهل در کار است و مبطل.]

۲ـ چون فروشنده قدرت بر تسلیم مبیع ندارد و از شروط صحت بیع قدرت بر تسلیم عوضین است واذا انتفی الشرط انتفی المشروط.[۱]

## (مسأله پنجم)

**قوله: الخامسة:**

مسألهٔ پنجم از مسایل هشتگانهٔ اکتساب به اعیان نجسه، خرید و فروش میته است: میته عبارتست از حیوانی که تزکیه نشده و با شرایط شرعی ذبح نگردیده است اعمّ از اینکه اصلاً قابل تزکیه نباشد مثل کلب و خنزیر برّی، یا قابل تزکیه هست ولی طبق شروط باب صید و ذباحه، ذبح نشده و در نتیجه مردار است چه در اصل حلال گوشت باشد کالبقر والغنم و... یا حرام گوشت کالسباع و... آنگاه میتهٔ برخی از حیوانات پاك است مثل ماهی، ولی سخن در میتهٔ نجسه است، باز میتهٔ نجسه هم پاره‌ای از اجزائش از قبیل پشم، کرك، مو و استخوان که روح در آنها دمیده نشده و حیات در آنها حلول نکرده، قطعاً بیع و شرائش جایز

(۱) الجوامع الفقهیه، کتاب الغنیة ص ۵۲۴.

است منتها اگر چیده باشند که تطهیر هم لازم ندارد و اگر کنده باشند باید ریشه های پشم یا مو را تطهیر کنند.

انّما الکلام در آن اجزایی است که حیات در آنها حلول کرده از قبیل گوشت، چربی، پوست.

حال آیا خرید و فروش میته [گوشت آن] و آندسته از اجزایی که حیات در آنها حلول کرده مثل روغن و پوست، آنهم از میتهٔ حیواناتی که دارای خون جهنده هستند یعنی به هنگام بریدن رگهای گردن خون با جستن خارج می شود [پس ماهی و ... خارج شد] چنین معامله ای شرعاً جایز است یا نه؟ در جواب می فرمایند: آری معاوضه بر میته و اجزاء آن حرام است به چند دلیل:

۱ـ علی المعروف ... یعنی شهرت فتوائیه که نزد جماعتی حجت است.

۲ـ مرحوم علاّمه در تذکره ادعای اجماع کرده بر حرمت[1] و از مرحوم علاّمه در منتهی[2] و فاضل مقداد در تنقیح[3] هم چنین نقل شده [گرچه خود ما عبارت آنها را مستقیماً ندیده ایم] که آنها نیز ادعای اجماع کرده اند بر حرمت، و از مرحوم شیخ طوسی در کتاب خلاف، باب رهن،[4] نیز حکایت شده که ادعای اجماع کرده بر عدم ملکیّت میته.

یعنی فرموده اند: بالاجماع میته قابل تملک نیست [و چیزی هم که قابل تملک نباشد بیعش جایز نیست و سیأتی که آیا بیع مالایملک به ضمیمهٔ مایملک جایز است یا نه؟]

۳ـ عمومات متقدّمه: در روایت تحف العقول و فقه الرضا صریحاً از میته

---

(۱) تذکره ج ۱ ص ۴۶۴،

(۲) منتهی ج ۲ ص ۱۰۰۹،

(۳) التنقیح الرائع ج ۲ ص ۵.

(۴) خلاف ج ۳ ص ۲۴۰، کتاب الرهن مسئله ۳۴.

اسم برد و تجارت با آن را از محرّمات دانست، و در روایت دعائم و نبوی هم فرمود: هر چیزی که حرام باشد بیعش هم حرام است، و میته به نص قرآن حرام است [حرمت علیکم المیتة ...] پس ثمن آنهم حرام است، پس اخبار عامّه هم میته را می گیرد.

۴ـ میتهٔ حیوان دارای خون جهنده از اعیان نجسه و به نص روایت تحف العقول او شیئی من وجوه النجس تجارت با آن حرام است پس معاوضهٔ میته هم حرام است.

۵ـ میته دارای منفعت محللهٔ معتد بها نیست «صغری».

و هر چیزی که دارای منفعت کذایی نباشد معامله اش حرام است «کبری».

پس معاوضه بر میته حرام است «نتیجه».

اثبات صغری: منفعت اصلی میته اکل آنست که آنهم تحریم شده مگر عند الاضطرار پس یک منفعت حلال قابل توجهی ندارد.

و امّا صغری: چون معاوضه بر چیزی که منفعت کذایی ندارد، اکل مال به باطل است و شرط حلال بودن معامله اینست که مبیع دارای منفعت مباحه باشد وگرنه مشمول نهی لاتأکلوا خواهد بود.

۶ـ روایات خاصه که در خصوص میته وارد شده مبنی بر اینکه: ثمن المیتة من السحت یعنی از حرام یا باطل و یا حرام شدید است، مثل روایت سکونی از امام صادق (ع) که فرموده: السحت ثمن المیتة، و ثمن الکلب، و ثمن الخمر، ومهر البغی، والرشوة فی الحکم، واجرالکاهن.[1]

قوله: نعم:

تا اینجا ادلّهٔ حرمت را عنوان کردیم، حال می فرماید: بعض روایاتی هم داریم که از آنها احیاناً استفاده به جواز بیع میته شده یا ممکن است کسی

(۱) وسائل ج ۱۲ ص ۶۲ باب ۵ من ابواب ما یکتسب به حدیث ۵.

استفاده بکند:

مثل روایت ابوالقاسم صیقل و فرزندش قاسم صیقل [اهل رجال این شخص را از اصحاب امام هادی(ع) شمرده و گفته اند: وی از امام هشتم و امام نهم روایت کرده است معجم رجال الحدیث ج۱۴ ص۷۰]

راوی می گوید: گروهی به محضر امام(ع) [در عبارت، الرجل دارد و اینکه منظور کدام امام است؟ امام رضا؟ امام جواد؟ امام هادی؟ مشخص نشده ولی روایتی از همین قاسم صیقل در کتاب الصلاة فروع کافی ج۳ ص۴۰۷ نقل کرده که قاسم می گوید:

کتبت الی الرضا(ع) انّی اعمل اغماد السیوف من جلود الحمر المیتة ... ، و این شاید قرینه باشد که مراد از رجل امام رضا(ع) است.] نامه ای نوشته و عرض کردند: خدای ما را فدای شما کند، ما جمعیّتی هستیم که کارمان شمشیر سازی است، و در این منطقه غیر از شمشیر سازی برای ما راه معیشتی و داد و ستدی وجود ندارد [تنها از راه شمشیر سازی و فروش آنها و قبول سفارشات در این باره امرار معاش می کنیم] و ما به این شمشیرها مضطریم [راه دیگری برای معیشت نداریم و اگر این را کنار بگذاریم باید از این منطقه کوچ کنیم] و متأسفانه غلاف شمشیرها را از پوستهای میته می سازیم مثلاً از پوست مردار قاطرها و حمارهای اهلی استفاده می کنیم و غیر این جلود بکار ما نمی آید و نافذ نیست و اگر غلاف آن از چیز دیگر باشد مردمان در خریدن شمشیرهای ما رغبتی نشان نمی دهند، با این وضعیّت آیا برای ما ساختن آنها خرید وفروش آنها مس آنها با دستها وجامه های ما [که ضمناً با این جامه ها نماز می خوانیم] حلال است یا نه؟

[در اینکه ضمیرهای مؤنث در چهار کلمهٔ موجود در سؤال به چی برمی گردد احتمالاتی است که خواهد آمد.]

ای مولای ما، ما در این مسأله نیازمند جواب شما هستیم و هرچه سریعتر

جواب ما را بفرمایید چون مضطر به این مسأله هستیم.

امام(ع) در جواب نامه مرقوم فرمودند: اجعلوا ثوباً للصلوة، یعنی برای نمازتان جامهٔ پاکی قرار دهید [کنار بگذارید و با آن نماز نخوانید چون لباس کار شما تماس با پوست میته پیدا کرده و ملاقی نجس نجس است.] الحدیث.

یعنی روایت تتمه ای دارد که محلّ شاهد نبوده لذا نیاوردیم.[۱]

کیفیت استدلال: در این حدیث امام(ع) از حکم بیع و شراء جلود میته که مورد سؤال بود سکوت فرمودند و تنها حکم نماز را بیان کردند و این بدان معنی است که: استفاده از جلود میته و بیع و شراء آن بلامانع بوده وگرنه بر امام است که ارشاد جاهل کند.

و نظیر روایت مذکور حدیث دیگری است قریب به همین مضمون [شاید منظور مرحوم شیخ ره روایت سوم باب ۲۸ جلد۱۲ وسایل ص۱۲۵ باشد که آنهم از قاسم صیقل است و قبل از روایت قبلی در وسایل آمده است:

عن ابی القاسم الصیقل قال: کتبت الیه قوائم السیوف التی تسمی السفن اتخذها من جلود السمک فهل یجوز العمل بها و لسنا ناکل لحومها؟ فکتب: لابأس.]

حال از این دو روایت، جواز بیع اجزاء میته استظهار شده و روی همین اصل، مرحوم سبزواری در کفایة الاحکام و مرحوم محدث بحرانی در حدائق فرموده اند: حکم به حرمت بیع میته خالی از اشکال نیست.[۲] [و نتوان به ضرس قاطع فتوی به منع داد.]

**قوله: ویمکن:**

مرحوم شیخ می فرماید: کسی را رسد که از دو روایت مذکور جواب داده و

---

(۱) وسائل الشیعه، ج ۱۲ ص ۱۲۵ باب ۳۸ حدیث ۱۴.

(۲) کفایة الاحکام ص ۸۴، حدائق ج ۱۸ ص ۷۳.

راه را برای قول به حرمت هموار سازد، و مجموعاً دو جواب می دهند:

جواب اوّل: در اینکه مورد سؤال در روایت چیست؟ سه احتمال وجود دارد:

۱ـ سؤال از خصوص بیع و شراء غلاف شمشیر باشد [که از جلد میته است] مستقلاً یعنی تمام ثمن در برابر همین غلافها باشد، بنابراین می گوییم: علی الفرض سکوت امام نشانهٔ رضا است و معنایش اینست که خرید و فروش مذکور جایز است. طبق این احتمال روایت دلیل بر جواز می شود.

۲ـ سؤال از مجموع سیف وغلاف آن باشد بگونه ای که ثمن در مقابل مجموع آندو واقع شود و بخش عمدهٔ آن در برابر سیف و مقداری هم در مقابل غلاف باشد، بنابراین احتمال هم ممکن است بگوییم: سکوت امام نشانه رضا است پس بیع جلد میته در ضمن و به ضمیمهٔ سیف جایز است. باز روایت به درد جواز بیع می خورد.

۳ـ ولی ممکن است سؤال سایل از خصوص ساختن شمشیرها و بیع و شراء آنها باشد بگونه ای که کلّ ثمن در برابر خود سیف باشد و غلافها بالتبع داخل در مبیع باشند طبق این احتمال بر فرض که سکوت امام علامت رضا باشد امّا رضا به جواز ساختن و معاوضهٔ خود سیف است نه غلاف آنها تا دلیل بر جواز بیع جلد میته باشد.

آری حداکثر می توان گفت که چون در ضمن سؤال از غلاف کذایی هم سؤال شد و امام از آن هم سکوت کرده، این سکوت نشانهٔ رضایت امام (ع) به اصل انتفاع و استفاده کردن از جلود میته است به عنوان اینکه آن را غلاف شمشیر درست کنند ولی جواز انتفاع منافاتی با حرمت بیع آن نداشته و ملازمه ای با جواز بیع آن ندارد و چنین نیست که هر چیزی انتفاع به آن جایز بود بیعش هم جایز باشد.

شاهدش هم اینست که گروهی از فقهاء، از جمله فاضلان یعنی محقق اوّل در کتاب المختصر النافع یا النافع فی مختصر الشرایع[1]، و علاّمهٔ حلی در کتاب ارشاد الاذهان الی احکام الایمان[2]، فرموده اند: استفاده کردن از جلد میته به عنوان مشک آب و آبیاری کردن درختان و مزارع، و آب آوردن برای غیر نماز و آشامیدن [چون پوست نجس است و با آب آن نتوان برای نماز وضو یا غسل کرد و نیز خوردنش هم برای انسانها حرام است ولو برای حیوان حلال باشد.] جایز است، ولی در عین حال می گویند: بیع جلد میته جایز نیست، فلاملازمة بین جواز انتفاع و جواز بیع، حال احتمال سوم هم متصور است و طبق آن جواز بیع ثابت نشد و فقط جواز انتفاع درست شد واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، پس از این روایت نتوان جواز بیع جلد میته را استفاده کرد.

**قوله: مع انّ:**

جواب دوّم: آنچه در جواب اوّل گفته آمد بر این فرض بود که سکوت امام را علامت رضا بدانیم، ولی جواب ثانی اینست که: اساساً ما اصل این مطلب را قبول نداریم زیرا در جواب امام نسبت به جواز بیع جلد میته و حتی جواز انتفاع آن که تصریح نشده و فقط حکم حال نماز را بیان کرده، شما می خواهید از راه سکوت امام این جوازها را ثابت کنید که آنهم کافی نیست زیرا که سکوت اعمّ از رضایت است و احتمال تقیّه هم دارد، علی الخصوص در مکاتبات که سندیت دارد و شاید بدست مخالفین بیفتد، لذا احتمال تقیّه تشدید می شود و لذا نتوان از راه چنین تقریری جواز را نتیجه گرفت.

**قوله: ولکن الانصاف:**

نتیجه ای که تا به حال گرفتیم: تقویت قول به منع، و برداشتن موانع آن از

---

(۱) مختصر النافع ص ۲۵۴،

(۲) ارشاد الاذهان ج ۲ ص ۱۱۳.

سر راه بود و تا اینجا همهٔ سعی بر بالا بردن قول به حرمت بود امّا از اینجا ورق بر می گردد و می فرمایند: انصاف مطلب اینست که: اگر توانستیم ثابت کنیم که جلد میته دارای منافع محللهٔ مقصوده هست مثلاً از پوست میته به عنوان مشک آب استفاده کرده و در آبیاری مزارع و باغات بکار بگیریم و این هم یک منفعت نادری نباشد بلکه منفعتی باشد مقصوده که عقلاء برایش مالیت قائل هستند [یا مثلاً از روغن میته به عنوان روغن چراغ استفاده شود و باز انتفاعی باشد رائج و معتدٌّ به نه نادر و ناچیز] آنگاه در چنین شرایطی باز هم بگوییم: که بیع اجزاء میته ممنوع است انصافاً مشکل است و حق آنست که بگوییم: با فرض مذکور بیع جایز است، چراکه مقتضی موجود است کهِ همان داشتن منفعت محللهٔ مقصوده باشد و موانع هم مفقود است، فیؤثر المقتضی اثره.

بیان فقد موانع: عمدهٔ موانع دو امر است:

۱ـ مسأله نجاست: میته از اعیان نجسه است و از این جهت بیعش حرام است، شیخ اعظم ره می فرمایند: ما برای عنوان نجس بودن موضوعیّتی قایل نبوده و آن را علّتِ تامهٔ منع بیع نمی دانیم زیرا معتقدیم که: آنچه مانع از بیع می باشد، نبودن منافع محللهٔ مقصوده است نه صرف نجس بودن.

**قوله: و ان قولنا:**

این قسمت را بین پرانتز قرار می دهیم و بصورت شرط و جزاء است و منظور آنست که: بعضی از فقهاء برای عین نجسه بودن موضوعیّت قائل هستند و می گویند: اگر چیزی نجس بود هرگونه انتفاعی از آن حرام است وادلّه ای هم دارند که این را در آینده و اواخر همین نوع اوّل بحث خواهیم کرد و بطلان این نظریه را روشن خواهیم ساخت.

ولی فعلاً بر این باوریم که اگر چیزی دارای منافع محللهٔ مقصوده بود و دلیل خاص بر جواز انتفاع به آن داشتیم نظیر انتفاع به روغن زیتون نجس جهت

استصباح دیگر صرف نجاست مانع از صحت بیع نخواهد بود. ] و مدّعی هستیم که حتی ادلّه ای هم که از قبیل روایت تحف العقول و یا اجماعات که بر منع از بیع نجس دلالت دارند باز تعبداً روی نجس بودن تکیه ندارند و شواهدی در آنها وجود دارد که روی عنوان منفعت محلله نداشتن تکیه دارند و مانع اصلی از حرمت بیع همان حرمت انتفاعات مقصوده است.

**قوله: فانّ روایة:**

از اینجا شواهد مدعای خود را می آوریم مبنی بر اینکه ملاك منفعت محللهٔ مقصوده است اگر چیزی این ملاك را دارد بیعش جایز است چه از اعیان نجسه باشد یا طاهره و اگر چیزی این ملاك را ندارد بیعش جایز نیست ولو عین طاهره باشد و بین نجس بودن و منفعت کذایی داشتن عموم و خصوص من وجه است، و مجموعاً ده شاهد می شود:

**شاهد اوّل:** در خود روایت تحف العقول که فرمود: او شیئی من وجوه النجس، تجارت با آن حرام است، به این اکتفا نکرد بلکه بدنبالش اینگونه علت آورد که: این اعیان نجسه که بیعش حرام است برای اینست که: اکل و شرب و... دراینها تحریم شده یعنی منافع اصلی آنها تحریم شده و منفعت محلله ندارند لذا تحریم شده و ما هم این را قبول داریم ولی می گوییم: بر فرض داشتن منافع محللهٔ مقصوده دیگر نباید بیع حرام باشد.

**قوله: و مقتضی روایة:**

**شاهد دوّم:** از روایت دعائم الاسلام هم استفاده می شود که میزان و مناط در جواز بیع، جواز و عدم جواز انتفاع به شیئ است زیرا که فرموده بود: و یباح لهم الانتفاع یعنی چیزهایی که انتفاع به آن برای بندگان مباح باشد بیعش جایز است و اگر انتفاعات حرام شد بیع حرام می شود پس ملاك منفعت محلله است نه نجاست و طهارت شیئ.

**قوله: وادخل:**

**شاهد سوّم:** سید ابوالمکارم بن زهرة در کتاب غنیة [۱] در مقام بیان چیزهایی که بیعشان جایز نیست فرموده: از جمله این امور نجاسات است منتهـا از این جهت که انتفاع به آنها حلال نیست و منفعت محللّه ندارند پس اگر منفعت مباحه داشته باشند بیعشان بلامانع است و صرف نجاست مانع نیست.

**قوله: واستدل ایضاً:**

**شاهد چهارم:** باز همان سیّد بزرگوار فرموده: بیع روغن زیتون نجس جایز و برای جواز آن استدلال کرده به اینکه: رسول اکرم (ص) اذن داده اند به اینکه از این روغن به عنوان روغن چراغ استفاده شود البته در زیر آسمان [نه زیر سقف که بحث آن عن قریب خواهد آمد.] سپس سیّد بن زهره فرموده: این حدیث دالّ بر جواز بیع زیتون نجس است لاجل الانتفاع به فی الاستصباح.

مرحوم شیخ ره می فرماید: از صدر وذیل کلام این بزرگوار استفاده می کنیم که: یگانه مانع از جواز بیع نداشتن منافع محللهٔ مقصوده است و با وجود منفعت مباحه حتماً بیع جایز است چه از اعیان نجسه باشد یا نه.

**قوله: ومثل:**

**شاهد پنجم:** نظیر این استدلالی که از سید بن زهره به روایت نبوی آوردیم از شیخ طوسی ره هم در کتاب الخلاف باب البیع، آمده، شیخ هم روایت نبوی را که دلیل بر جواز استصباح باشد آورده سپس فرمود: این روایت دلیل بر جواز بیع روغن زیتون نجس است [۲] [چون دارای منفعت مباحه است و ملاك اصلی اینست.]

**قوله: وعن فخر الدین:**

---

(۱) الغنیة «الجوامع الفقهیة» / ۵۲۴.

(۲) خلاف کتاب البیوع ج ۳ ص ۱۸۷ مسئله ۳۱۲

**شاهد ششم:** از آقای فخرالدین فرزند علاّمه ره در شرح ارشاد[1] و از فاضل مقداد در تنقیح[2] نیز حکایت شده که اینها گفته اند: بیع نجس ممنوع است و اینگونه استدلال کرده اند: نجس محرّم الانتفاع است «صغری» و هر چیزی که محرّم الانتفاع باشد بیعش جایز نیست «کبری» پس عین نجسه بیعش جایز نیست «نتیجه» باز در این استدلال هم روی منفعت مباحه داشتن تکیه شده نه روی عنوان نجس بودن.

**قوله: نعم:**

تابحال اصرار بر این بود که عنوان طهارت و نجاست موضوعیّت ندارد و ملاك، و انتفاع حلال داشتن است ولی حالا می گوییم: از کلام علاّمه در تذکره[3] خلاف این مستفاد است: علاّمه ره برای جواز بیع شروطی را قائل شده:

۱ـ اولین شرط را طهارت ذکر کرده و فرموده: اگر چیزی از اعیان نجسه بود بیعش حرام است و حتماً باید پاك باشد سپس برای طهارت استدلال کرده به ادلّه ای که بر وجوب اجتناب از نجاسات دلالت دارد [مثل والرجز فاهجر و ... که خواهد آمد] و نیز بر ادلّه ای که بر حرمت میته دلالت دارد [مثل حرّمت علیکم الخمر. ]

۲ـ علاوه بر طهارت دارای منفعت مقصوده باشد.

۳ـ علاوه بر آن باید منافع هم محلّله باشد و شرعاً تضمین شده باشد و شرطیت طهارت را هم جلوتر آورده که حتماً باید باشد پس به نظر علاّمه عنوان نجس بودن مانع از بیع است ولو دارای انتفاعات حلال هم باشد و باید هم پاك و

---

(۱) به نقل از مفتاح الکرامه ج ۴ ص ۱۳

(۲) التنقیح ج ۲ ص ۵

(۳) التذکرة ج ۱ ص ۴۶۵.

هم حلال و هم نافع باشد تا بیع جایز شود.

**قوله: والانصاف:**

مرحوم شیخ ره می فرماید: انصاف اینست که: ما می توانیم کلام علاّمه را هم ارجاع دهیم به آنچه خود گفتیم [یعنی بگوییم: ملاك همان منفعت محللهٔ است منتها اشتراط طهارت در کلام علاّمه نه برای اینست که خود طهارت موضوعیّت دارد و من حیث هی در صحت بیع تعبداً دخیل است بلکه آوردن طهارت کنایه از حلیّت انتفاع است یعنی اگر نجس بود منفعت محللهٔ معتده نداشت، باید پاك باشد تا اینکه دارای انتفاعات حلال باشد و در حقیقت آوردن طهارت کنایه و از باب ذکر ملزوم و ارادهٔ لازم است و اگر مراد این شد باید بگوییم: آوردن دو شرط بعدی از باب ذکر خاص بعد العام است.]

**قوله: فتأمل:**

اشاره به یک اشکال وجواب است:

امّا اشکال: این ارجاع و تأویل شما خلاف ظاهر است زیرا ظاهر اشتراط و آوردن هر شرطی آنست که خود این شرط بعنوانه موضوعیّت دارد و معتبر است نه اینکه کنایه از امر دیگری باشد و امّا جواب: ما نیز این را قبول داریم ولی در کلمات قوم و کلام خود علاّمه شواهدی هست که این ارجاع و تأویل را برای ما موجّه می سازد که ذیلاً خواهد آمد.

**قوله: ویویدّه:**

در این قسمت چهار مؤید وشاهد اقامه شده که هم می توان اینها را مؤیدات ارجاع مذکور دانست و هم شواهد قبل از نعم و دنبالهٔ آنها دانست که مجموعاً ده شاهد می شود: یکی از این چهار شاهد اینست که: فقهاء اتفاق نظر دارند بر اینکه بیع عبد کافر جایز است با اینکه عبد کافر نجس است ولی بخاطر منافعش بیع جایز است.

شاهد دیگر اینکه: باز باتفاق فقها بیع سگ شکاری هم به همان دلیل جایز است با اینکه نجس العین است. پس نجس بودن مانع بیع نیست.

شاهد سوّم: خود علاّمه ره در تذکره وقتی فتوی به جواز بیع عبد کافر و کلب صید داده دنبالش جواز را معلل ساخته به اینکه: چون منفعت محللّه دارند، سپس به کسانی [1] که از بیع اینها نهی کرده اند و صرفاً بخاطر نجاست تحریم کرده اند اعتراض کرده که نجاست مانع از جواز بیع نیست [پس به عقیدهٔ علاّمه نیز نجاست و طهارت موضوعیّت ندارد و ملاك حلیّت انتفاع است] و حتی علاّمه از کلب صید هم تعدی کرده و فرمود: [2] بیع سگی که پاسبان باغ و منزل است، و سگ گلّه و سگ نگهبان زراعت هم جایز است [که این را شاهد چهارم می شمارم.]

و اینگونه استدلال کرده که: مقتضی برای جواز بیع موجود است و آن منفعت محللّه داشتن است و لذا بیع جایز است و نجاست را مانع به حساب نیاورده. پس از تمام مطالبی که از ولکن الانصاف تا اینجا عنوان کردیم به این نتیجه می رسیم که نجس بودن مانع نیست و طاهر بودن هم مقتضی نیست بلکه ملاك مباحه داشتن است.

۲ـ مانع دیگر از بیع اجزاء میته اجماع است که ادعای اجماع شده بر منع از بیع آن، شیخ ره می فرماید: اگر اجماع قائم شود بر اینکه مطلقاً انتفاع به میته جایز نیست چه از گوشت و چه پوست و چه روغن، چه در جهات حلال و چه حرام، البته ما از اجماع سرپیچی نمی کنیم و می گوییم بیع اجزاء میته حرام است. [ولی دون اثباته خرط القتاد! از کجا ما چنین اجماعی داشته باشیم؟! آنچه می توان گفت اینست که: مجمعین یا به اسناد نجس بودن فتوی به حرمت

---

(۱) گروهی از عامّه مثل شافعی ـ احمد ـ اوزاعی و...

(۲) التذکرة ج ۱ ص ۴۶۴.

داده اند که ما روی این عنوان حسابی باز نکردیم، و یا به لحاظ منفعت محلله نداشتن تحریم کرده اند که ما برفرض منفعت محللّه داشتن بحث می کنیم نه مطلقاً.]

قوله: ومماذکرنا:

به عقیدهٔ ما اگر اجزاء المیته مثل پوست یا روغن آن دارای منفعت محللهٔ مقصوده باشد و از طرفی هم اجماعی بر منع نباشد، بیع آنها جایزاست.

حال از این مسأله، حکم مسألهٔ دیگر هم دانسته می شود و آن اینکه: لاشک در اینکه زن یهودیّه را می توان اجیر کرد برای ارضاع و شیر دادن طفل مسلمان، ولاشک در اینکه اجرت هم در مقابل دارد و اگر آن زن قصد تبرع نداشت باید اجرتش داده شود ولی سخن در اینست که آیا کلّ اجرت در برابر خدمت و کار آن زن [از قبیل به دامن گرفتن طفل، پستان به دهان گذاشتن، ...] قرار می گیرد؟ یا کل آن می تواند در برابر لبن باشد؟ و یا لااقل بخشی از آن در برابر لبن واقع شود؟ بعضی برآنند که تمام ثمن در برابر فعل ارضاع است نه عین لبن بدلیل اینکه لبن یهودیّه نجس است و نجس قابل معاوضه نیست [بیعاً او اجارةً] شیخ اعظم ره می فرماید: از ما ذکرنا روشن شد که قرار گرفتن اجرت [کلاً او بعضاً] در مقابل خود لبن هم بلامانع است چرا که دارای منافع محللهٔ مقصوده است و نجس بودن هم مانع از جواز معاوضه بر آن نیست.

## (فرعان)

قوله: الاوّل:

در ارتباط با جواز بیع میته و بلکه بطور کلی جواز انتفاع از آن چهار قول مطرح شد:

۱ـ به مشهور نسبت داده شده که آنان مطلق انتفاعات از میته را تحریم کرده اند.

۲ـ گروهی که از جملهٔ آنها فاضلان [محقق و علامه] بودند انتفاعات دیگر را مثل استقاء و ... تجویز کردند ولی خصوص بیع میته و اجزاء آن را منع کرده اند.

۳ـ گروهی از قبیل محقق سبزواری، محدّث بحرانی و ... بیع آن را هم اجازه دادند.

۴ـ مرحوم شیخ روی منفعت محلّله مقصوده تکیه کردند که اگر میته واجزاء آن دارای این ملاك باشند بیع و سایر انتفاعات حلال، جایز است. والاّ جایز نیست و برای منفعت کذایی به مسأله استقاء [آبیاری کردن اشجار و مزارع و ...] هم مثال آوردند ولی جازمانه نفرمودند که آیا چنین منفعتی از منافع محللهٔ مقصوده هست تا مجوّز بیع باشد یا نیست؟ اگر باشد بیع حلال است ولی نگفتند که هست یا نیست گویا تردید داشتند در اینکه چنین انتفاعی غالب و رایج و متعارف و مجوّز بیع باشد. حال پس از عنایت به خلاصهٔ انظار در باب بیع میته، ذیلاً دو فرع در این رابطه طرح می شود: فرع اول: بنابر مبنای مشهور که بیع میته و اجزاء دارای حیات آن را تحریم کرده اند در اینجا صوری متصور است:

۱ـ بیع میته بصورت منفرد و مستقلّ از انضمام آن به مذکّی که تمام الثمن در برابر میته باشد چنین بیعی حتماً جایز نیست، بخاطر همان ادلّه ای که در صدر این مسأله گفته آمد.

۲ـ بیع مذکّی منفرداً و مستقلاً وبدون انضمام میته، این هم قطعاً جایز ومباح است.

۳ـ بیع میته به انضمام مذکی به گونه ای که مجموع آندو را مبیع قرار داده و در یک معامله آندو را به مشتری تملیک کند و ثمن به نسبت در برابر هر دو باشد، باز هم می فرماید: بیع میته جایز نیست و ثمنی که در مقابل میته دریافت می شود اکل مال به باطل است.

حالا اگر کسی چنین کاری کرد یعنی میته را منضمّاً به مذکی به عقد واحد

فروخت آیا این معامله از نظر حکم وضعی فاسد و باطل است؟ یا صحیح است؟ یا تفصیل در کار است؟ مسأله دارای دو صورت است:

۱ـ مذکّی از میته ممتاز است یعنی یقین داریم که این گوشت میته است و آن دیگری مذکّی در اینجا نسبت به مذکّی بیع صحیح است و به نسبت آن از ثمن به ملک بایع داخل می شود ولی نسبت به میته بیع باطل است چون شرعاً مالیت ندارد و مملوك مسلمانی واقع نمی شود و اکل مال در برابر آن، اکل مال به باطل، و مشمول آیهٔ لاتأکلوا می باشد و تفصیل این مطلب در کتاب البیع در مسأله بیع ما یملک و مالایملک ص ۱۵۱ مکاسب مطرح خواهد شد و طریقهٔ توزیع ثمن هم خواهد آمد [البته وقتی نسبت به مذکّای تنها بیع صحیح شد، برای مشتری تبعّض صفقه پیش می آید و آیا حق الخیار تبعّض صفقه دارد یا نه؟ در باب خیارات باید بررسی شود.]

۲ـ و گاهی مذکی با میته مشتبه شده یعنی اجمالاً می دانیم که یکی از آندو میته و دیگری مذکی است ولی تفصیلاً نمی توانیم آندو را از یکدیگر باز شناسیم، در اینجا چه باید کرد؟ آیا بیع صحیح است یا باطل؟ این مطلب مبتنی بر یک سلسله مبانی در علم اصول است که بناچار آنها را مقدمةً می آوریم: یکی از مباحث دقیق اصولی که عند المتأخرین خیلی گل کرد. مبحث علم اجمالی است و اینکه آیا علم اجمالی همانند علم تفصیلی مؤثر و منجّز تکلیف واقعی است؟ یا کالجهل رأساً بوده وجودش کالعدم است و هر وظیفه ای که در شبهات بدویه داشتیم در اطراف علم اجمالی هم داریم؟ در این رابطه در باب علم اجمالی در دو مقام بحث می شود:

۱ـ آیا مخالفت قطعیه با علم اجمالی حرام است یا خیر؟ مثلاً اگر اجمالاً می دانیم که یا این مایع حرام است یا آن آیا حق داریم هر دو مایع را مصرف کنیم و به علم اجمالی اعتنا نکنیم یا حق نداریم؟ در این مقام تقریباً اکثریت مطلق اصولیین

برآنند که: مخالفت قطعیه با علم اجمالی جایز نیست و دلایلی دارند که در جای خود آمده.

۲ـ بر فرض حرمت مخالفت قطعیه، آیا موافقت قطعیه با علم اجمالی لازم است؟ یعنی باید احتیاط کرده و در مثال مذکور از اطراف علم اجمالی اجتناب کنیم و هر دو مایع را دور بریزیم؟ یا اینکه موافقت احتمالیه کافی است یعنی همین اندازه از بعض الاطراف اجتناب شود کفایت می کند؟ در اینجا نیز دو نظریه مطرح است:

۱ـ موافقت احتمالیه کفایت می کند و احتیاط تام لازم نیست.

۲ـ موافقت قطعیه لازم است و هو الحق والمشهور بین الاصولیّین که در علم اصول ثابت شده با حفظ این مقدّمه، در مانحن فیه راجع به صحت و فساد بیع مشتبهین معاً روی دومبنای مذکور در اصول گفتگو می کنیم:

امّا بنابراینکه در اطراف علم اجمالی موافقت قطعیه و اجتناب از هر دو مشتبه لازم باشد.

در ما نحن فیه می گوییم: اگر میته را منضمّاً به مذکی فروخت و مشتبه هم بود نه تنها نسبت به میتهٔ واقعی بیع فاسد است، نسبت به مذکی هم بیع نافذ وگذرا نیست، زیرا که بر مبنای مذکور باید از کلاالطرفین [مَیته و مذکی] اجتناب کرد و حق انتفاع نداریم آنگاه مذکّی هم در حکم میته می شود [ولو موضوعاً جدا است] وهمانطوریکه انتفاع از میته جایز نیست هکذا از مذکّای مشتبه به میته هم جایز نیست و در نتیجه اکل مال در برابر آن، اکل مال به باطل است و جایز نیست.

تنظیر: مثل بیع مشتبهین کذایی مَثَل اکل آنها است که شخص آنها را نفروخته و خودش می خواهد این گوشتها را مصرف کند، و بر مبنای مذکور در علم اجمالی باید هر دو گوشت را پیش کلاب بریزد و حق خوردن ندارد و اکل

مشتبه در حکم اکل میته است که در حال اختیار تحریم شده هکذا بیع آندو و اکل مال در برابر آندو هم مثل اکل مال در برابر میته می ماند که جایز نیست.

**قوله: و من هناك:**

روی مبنایی که تابحال اتخاذ کردیم حکم مسألهٔ دیگر هم روشن می شود و آن اینکه: بر فرض حرمت بیع میته به مسلمان آیا فروختن آن به کافری که مستحل میته می باشد [یعنی طبق عقیده اش آن را حلال می شمارد] جایز است یا خیر؟ سه نظر هست:

۱ـ جایز است مطلقا.

۲ـ جایز نیست مطلقا.

۳ـ به قصد مذکای واقعی جایز است و بدون این قصد جایز نیست که ذیلاً خواهد آمد. حال از ما ذکرنا روشن شد که چنین بیعی [میته به ضمیمهٔ مذکی] جایز نیست و در این جهت لافرق که مشتری مسلمان و غیر مستحل میته باشد یا کافر و مستحلّ میته [زیرا بر فرض که مشتری آن را حلال بداند ولی بایع مسلمان به عقیده خودش باید این دو گوشت را دور بریزد و از حیزّ انتفاع افتاده اند و مالیت ندارند و در نتیجه پولی که درازای آنها می گیرد یأکل مال به باطل است و جایز نیست.]

**قوله: ولكن:**

ما طبق مبنای مذکور فرقی بین مشتری مستحلّ و غیر آن نگذاشتیم، ولکن روایاتی وجود دارد که طبق آنها ائمه (ع) بیع مشتبهین را به مستحلّ میته اجازه داده اند:

الف: صحیحهٔ حلبی از امام صادق (ع): قال: سمعت اباعبدالله (ع) یقول: اذا اختلط الذکی والمیتة باعه ممّن یستحل المیتة واکل ثمنه.

ب: حسنهٔ حلبی از امام صادق (ع): عن الحلبی، عن ابی عبدالله (ع): انه

سئل عن رجل کان له غنم وبقر وکان یدرك الذکی منها فیعزله، ویعزل المیتة، ثم ان المیتة والذکی اختلطا کیف یصنع به؟ قال: یبیعه ممن یستحل المیتة وأکل ثمن فانه لابأس.[۱]

ج: نظیر این دو روایت از کتاب حدیث علی بن جعفر از برادرش امام هفتم(ع) روایت شده است[۲] و بقول مرحوم شیخ حرّ عاملی ذیل حدیث بالا:

ورواه علی بن جعفر فی کتابه عن اخیه موسی بن جعفر (ع) مثله.

حال از این چند روایت برمی آید که بیع مشتبهین در عقد واحد به مستحلّ میته بلامانع است و بعض از فقهاء هم [از قبیل محقق سبزواری در کفایة الاحکام[۳]، مرحوم محقق اردبیلی، مرحوم فاضل نراقی ره و ... ] بر طبق این روایات فتوی داده و عمل به آنها را وجیه شمرده اند.

مرحوم شیخ انصاری می فرماید: وهو مشکل، یعنی عمل به این روایات مبتلا به اشکال است.

[شاید وجه اشکال این باشد که بر مبنای مذکور، علم اجمالی موافقت قطعیه دارد و این مسأله قطعی و مبرهن است و تخصیص بر دار نیست و بناچار باید رد این اخبار که خبر واحد هستند یک تأویل و توجیهی داشته باشیم [در ادامه دو توجیه از علاّمه و خود شیخ خواهد آمد.] وگرنه در علم اجمالی نتوان دخل و تصرفی کرد.

**قوله: مع انّ:**

اشکال دیگر این روایات و آن فتوای کفایة الاحکام و امثال آن اینست که: اینها معارض دارند و آن روایتی است که از حضرت امیر(ع) نقل شده:

---

(۱) وسائل الشیعة ج۱۲ باب ۷ ص ۶۷و۶۸ حدیث اوّل و دوّم.
(۲) مسائل علی بن جعفر ص ۱۰۹ حدیث ۲۰
(۳) کفایة الاحکام ص ۸۵.

رواها فی الجعفریات باسناده عن جعفر بن محمد(ع) عن ابیه عن علی(ع) انه سئل عن شاة مسلوخة واخری مذبوحة عن عمی علی الراعی او علی صاحبها، فلایدری الذکیة من المیتة، قال: یرمی بهما جمیعاً الی الکلاب.[1]

در این روایت امام(ع) در مقام بیان حکم، بقول مطلق فرمود: آندو را پیش کلاب بیاندازند کنایه از اینکه اینها قابل انتفاع نیستند. و اگر منفعتی نظیر بیع به مستحل در میان بود امام(ع) بیان می کرد و بصورت قاطع حکم به دور انداختن نمی کرد.

حال این روایت با آن روایات معارض است، و چون مشهور از آن روایات اعراض و به این اقبال کرده اند آن روایات هرچند سنداً خیلی خوب باشند از ارزش می افتند و کلّما از داد صحةً [سنداً] از داد وهنا [اگر مُعرَضٌ عنه باشد] و کلما از داد وهناً [سنداً] از داد صحةً [اگر مورد اقبال مشهور باشد.]

**قوله: وجوّز:**

تابحال در بیع مشتبهین به مستحل میته دو قول بیان شد:

۱ـ جایز است مطلقا «قول محقق سبزواری».

۲ـ جایز نیست مطلقا «قول شیخ بر مبنای مذکور».

و اینک قول سوّم: اگر به قصد مذکّی بفروشد [یعنی بگونه ای که تمام ثمن در برابر مذکی واقع شود و میته تبعاً داخل در ملک کافر شود] بیع صحیح و جایز است [چون به قصد ترتب اثر حلال است.]

آری اگر به قصد میتهٔ تنها یا به قصد هر دو بفروشد که ثمن در برابر میته هم واقع شود و به قصد ترتب اثر محرّم باشد جایز نیست. [این قول از آن محقق در شرایع و علامه در ارشاد است[2].]

---

(۱) مستدرک الوسائل ج۲ ص۴۲۷ باب ۷ حدیث۱.

(۲) محقق اول در شرایع ج ۳ ص ۲۲۳ و علامّه در ارشاد ج ۲ ص ۱۱۳.

مرحوم شیخ ره می فرماید: وقتی ثابت شد که مذکّی در سایهٔ اشتباه آن به میته قابل انتفاع نیست و به حکم میته است و علم اجمالی منجّز است دیگر قصد بایع که به قصد مذکی بفروشد یا میته یا هر دو دردی را دوا نمی کند و قبل از آن علم اجمالی جلو این تأثیر را می گیرد.

**قوله: نعم:**

و امّا بنابر اینکه دراطراف علم اجمالی موافقت قطعیه لازم نبوده و موافقت احتمالی هم کافی باشد [شبههٔ محصوره در برابر غیر محصوره است و در غیر محصوره کسی طرفدار لزوم احتیاط نیست و بحث در محصوره است که در اصول تفصیلاً بررسی شده.]

در مانحن فیه سخن آن بعض صحیح است که: بیع المشتبهین به قصد خصوص مذکی صحیح باشد چون دیگر اکل مال در برابر آن اکل مال به باطل نخواهد بود تا حرام باشد بلکه قابل انتفاع حلال است.

**قوله: ولكن:**

منتها در خصوص مقام و مورد بحثمان که باب لحوم باشد نتوان جواز ارتکاب بعض الاطراف را قائل شد زیرا که بر فرض علم اجمالی احتیاط تام نیاورد و اجتناب از یکی کافی باشد ولی اصل اولی در باب لحوم مانع است، بیان ذلک:

اصل اوّلی در باب لحوم، عدم تزکیه است، یعنی هرگاه شک کردیم که آیا فلان حیوان تزکیه شده یا نه؟ بنارا عدم آن می گذاریم که همان استصحاب عدم تزکیه از حال حیات باشد و در مشتبهین، نسبت به هرکدام یقین سابق به عدم تزکیه و شک لاحق در ثبوت آن داریم از اصل عدم تزکیه استفاده می کنیم و اثر آن حرمت استفاده و وجوب اجتناب است باز باید مشتبهین را کنار بزنیم و حق انتفاع نداریم از این زاویه باز اکل مال به باطل است.

**قوله: غاية:**

این فراز اشکال و جوابی است:

**اشکال:** ما شنیده‌ایم که اصول عملیه در اطراف علم اجمالی جاری نمی‌شود و در مانحن فیه مایقین داریم که یکی از آندو گوشت مذکی است و حالت سابقه‌اش نقض شده پس حق نداریم از اصل عدم تزکیه استفاده کنیم، پس مانعی از انتفاع به احدهما وجود ندارد.

**جواب:** این علم اجمالی قادح نیست و جلو اجراء اصلین را نمی‌گیرد زیرا که هرگاه از اجرا اصول عملیه در اطراف علم اجمالی مخالفت عملیهٔ قطعیه با علم اجمالی لازم آید، آنجا علم اجمالی مانع از اجراء اصل است [و ذیلاً یک نمونه‌اش خواهد آمد] ولی هرجا اجراء اصول عملیه در اطراف علم اجمالی، منجرّ به مخالفت عملیه نشود و صرفاً مخالفت التزامیه پیش‌آید آنجا اجراءِ اصول بلامانع است.

و مانحن فیه من هذا القبیل، چراکه علم اجمالی به تزکیه حداکثر دلالت بر جواز اکل احدهما دارد ولی کلّ جایزٍ قابلٌ للترك، و اصل عدم تزکیه در هر کدام می‌گوید اینها را کنار بگذار و تنها ملتزم به تزکیه نشده‌ایم وگرنه عملاً مشکلی پیش نیامده، پس اصلین جاری شده و مشتبهین را از قابلیت انتفاع انداخته و بیع آنها ممنوع است.

**قوله: و انّما یصح:**

در مانحن فیه که ارتکاب احد الاطراف جایز نیست، حالا اگر می‌خواهید بدانید کجاها این ارتکاب جایز است؟ می‌گوییم: منحصراً در جایی که اصل اولی حلیّت باشد جایز است بیان ذلک: دو تا مایع داریم که نسبت به هر کدام شک در حرمت و حلیّت داشتیم و اصالة الحلیّة در هر یک جاری می‌شد.

حال علم اجمالی به حرمت احدهما پیدا شد در چنین فرضی گاهی گفته می‌شود که در یک طرف می‌توانیم از اصالة الاباحة استفاده کرده و

مرتکب شویم ولی هر طرف را مرتکب شدیم، دیگر در طرف دیگر اصل مذکور نمی آید و معیّناً باید از آن اجتناب کنیم تا مخالفت قطعیه با علم اجمالی نشود و در دام حرام واقعی نیفتیم، و در چنین صورتی اجراء اصلین مستلزم مخالفت عملیه قطعیه با علم اجمالی است و لذا جایز نیست.

**قوله: وان کان:**

البته ما در همین فرض هم اشکال داریم اجراء اصل در یک طرف را تجویز نمی کنیم چراکه اگر در هر دو طرف جاری کنیم سر از مخالفت عملیه قطعیه درمی آورد و اگر در یک طرف جاری کنیم که ترجیح بلامرجح است و لذا مناقشه داریم. ولی به هر حال قول به این مطلب در مورد مذکور ممکن است و کی را رسد که چنین سخنی بگوید.

امّا برخلاف مانحن فیه که از علم اجمالی هم بگذریم باز نتوان ارتکاب بعض را تجویز کرد چرا که اصل اولّی عدم تزکیه جلو ما را می گیرد.

**قوله: فافهم.**

شاید اشاره به این باشد که صرف امکان اثری ندارد که بگوید القول به ممکن هنا باید وقوع ثابت شود که آن هم چنانکه اشاره شد مخدوش است پس حتی در فرض اصالة الحلّ هم با وجود علم اجمالی کار مشکل است.

**قوله: وعن العلاّمه:**

برمی گردیم به چند روایتی که دالّ بر جواز بیع به مستحّل میته بود:

قبلاً فرمودند: و هو مشکل، و ما وجه اشکال را بیان کردم، حال درصدد توجیه آن روایات هستیم:

توجیه اول از علامه است: ایشان روایات مذکور را بر این فرض حمل کرده که: منظور از بیع به مستحل بهانه ای است برای استنقاذ و به چنگ آوردن مال کافر است که چون حرمت ندارد به هر بهانه ای می توان مالش را گرفت و اینجا

هم که او میته را حلال می داند و راضی است که در قبال آن پولی بدهد، همین بهانهٔ خوبی است برای فروش به او و گرفتن مالش.[1]

مرحوم شیخ ره می فرماید: این توجیه ناتمام است زیرا که کافر گاهی حربی است، البته مال او احترامی ندارد و استنقاد آن به هر وسیله ای جایز است ولی گاهی مستحل میته کافر ذمّی است و مالش محترم است و بدون مجوّز و سبب شرعی نتوان مال او را استنقاذ کرد و امام(ع) بقول مطلق حکم هر دو را بیان کرد که به مستحل بفروشید چه ذمّی و چه حربی و توجیه شما در ذمّی جاری نیست و با کلام امام وفق نمی دهد و ناقص است.

**قوله: ویمکن:**

توجیه دوّم از خود مرحوم شیخ است: ممکن است ما دو روایت صحیحه و حسنهٔ حلبی را که به صحت و جواز بیع مشتبهین به کافر مستحّل حکم کرده بود، حمل کنیم بر اینکه: ۱ـ گاهی قصد فروشندهٔ مسلمان از فروش مشتبه یا میتهٔ مسلّم تنها گوشت آنست.

۲ـ و گاهی هم لحم و هم اجزاء دارای حیات است.

۳ـ و گاهی لحم و اجزاء دارای حیات و اجزاء فاقد حیات است.

۴ـ و گاهی تنها به قصد همین اجزایی که حیات در آنها حلول نکرده می فروشد یعنی قصد باطنی بایع مسلمان اینست که کل ثمن در مقابل مثلاً پشم میته یا استخوان آن، یا موی بدن آن، یا کرک آن باشد که اینها دیگر از اعیان نجسه نیستند بلکه طاهر و یا قابل تطهیر و دارای منافع مباحهٔ مقصوده هستند و فروشنده به این قصدها می فروشد.

حال اگر قصدش از قبیل سه قسم اول باشد بیع باطل است ولی از نوع چهارم باشد بیع صحیح است و منظور از روایات هم همین صورت چهارم است و لذا

(۱) المختلف ص۶۸۳.

حکم به جواز بیع کرده.

[البته مجرّد اینکه قصد البایع اجزاء کذایی است کفایت نمی کند بلکه باید تراضی طرفین هم بر همین اجزاء باشد و عقد هم بر همین اجزاء منعقد شود آنگاه از ناحیهٔ فروشندهٔ مسلم اشکالی نیست و بیع صحیح است و لافرق که مشتری کافر هم انگیزه اش از خریدن میته یا مشتبه همین اجزا باشد یا داعی و محرّك او اعم باشد از این اجزاء و اجزاء دارای حیات و از گوشت میته.]

**قوله: و تخصیص:**

این فراز در واقع جواب اشکال مقدر و باصطلاح دفع دخل است:

امّا اشکال یا دخل مقدّر:

اگر منظور روایات این صورت باشد خواهیم گفت: بیع به این قصد، هم به خریدار کافر و مستحّل میته جایز است و هم به خریدار مسلمان و حرام دانندهٔ میته جایز است، پس چرا روایات مقید کرده و مشتری را مختص به مستحّل دانسته و فرموده:

بیع ممن یستحل؟ وجه این تخصیص چیست؟

و امّا جواب یا دفع دخل: این تقیید از نوع قیدهای احترازی نیست که برای احتراز از غیر مستحّل میته باشد بلکه قید غالبی است یعنی مسلمان چون تنها از پشم و... می خواهد استفاده کند و داعی او لحم المیته نیست لذا خیلی به این اقدام راضی نیست و کم پیش می آید ولی کافر چون انگیزه اش گوشت هم هست [و مخصوصاً که ارزان هم می خرد] لذا محرّك بیشتری دارد و غالباً کافر به چنین کاری اقدام می کند و لذا چنین تقییدی آورده است.

سؤال: آیا بر صرف اینکه داعی محرك درونی کافر لحم میته هم هست و به داعی حرام می خرد این باعث فساد و بطلان بیع نمی شود؟

جواب: خیر، ملاك اینست که عقد بر چه چیزی واقع شده؟ و تراضی بر چه

واقع شده؟ اگر عقدهم بر لحم میته باشد باطل است ولی اگر بر پشم و موی آن باشد صحیح است و داعی باطنی مشتری لطمه ای نمی زند.

[نکته: به این حمل و توجیه شیخ هم اعتراضاتی شده از جمله اینکه: اصل در قید احترازیّت است و توجیه شما با این اصل نمی سازد و ... ولی به هرحال توجیه است.]

**قوله: وفی مستطرفات السرائر:**

ظاهر عبارت اینست که اینهم دنبالهٔ مبحث قبلی و بیان روایتی یا فتوایی در آن رابطه است در حالی که ربطی به ماقبل نداشته و بحث جدایی است و لذا بقول مرحوم شهیدی: خوب بود اینگونه بفرماید: هذا کله فی المیتة.

واما الجزء المبان من الحیّ ففی مستطرفات ... ]

آنچه تابحال بیان شد راجع به میته و اجزاء آن بود و حکمش تفصیلاً روشن شد.

و امّا راجع به جزیی که از حیوان زنده ای جدا می شود مثل آلیه «دنبه ها و کپل های» گوسفند که فرضاً در پشت و دنبالهٔ حیوان سنگینی می کند و سبب اذیت حیوان است و صاحبش قسمتی از آن را جدا می کند تا حیوان راحت حرکت کند حال آیا خرید و فروش چنین اجزائی شرعاً جایز است یا نه؟

ابن ادریس حلّی ره در کتاب مستطرفات السرائر[1] از آقای احمد بن أبي نصر بزنطی که از اصحاب اما رضا(ع) بوده حدیثی راآورده او می گوید: از امام(ع) پرسیدم: مردی گوسفندانی دارد و مقداری از آلیه های آنها را قطع می کند در حالی که گوسفندان زنده هستند، حال آیا از این اجزاء جدا شده از بدن غَنَم حیّ، انتفاع جایز است یا نه؟ و اینها صلاحیت انتفاع را دارند یا نه؟

امام(ع) فرمود:

(۱) سرائر ج ۳ ص ۵۷۳.

آری این آلیات را آب می کند و سپس به عنوان روغن چراغ از آنها استفاده می کند امّا حق ندارد آنها را بخورد [چون از اعیان نجسه است] و حق فروش هم ندارد [چون در حکم میته و اجزاء قابل حیات آنست.]

حال از این روایت صلاحیت انتفاع به این جزء مبان از حیّ، مستفاد است، و محقق سبزواری در کفایه الاحکام [1] عمل به این روایت را وجیه شمرده، البته به پیروی از مطلبی که شهید اوّل از علاّمه در بعض اقوالش نقل کرده [در مفتاح الکرامة ج۴ ص۱۹، می خوانیم:

وحکی الشهید فی حواشیه علی الکتاب انه نقل عن المصنف فی حلقة الدرس انّه جوّز الاستصباح بالیات الغنم المقطوعة تحت السماء] پس برخی به استناد این روایت بیع جزء مذکور را هم تجویز کرده اند.

**قوله: والروایة:**

مرحوم شیخ در مجموع چهار اشکال به این روایت و فتوای بعض دارند:

۱ـ این روایت هرچند صحیحه است ولی شذوذ روایی دارد و تنها در جامع بزنطی آمده و شذوذ یک نقطه ضعف است، البته در این اشکال شیخ انصاری از ابن ادریس تبعیّت کرده چراکه ابن ادریس ره پس از ذکر روایت فرموده: این حدیث از اخبار نادره وشاذّه است و مخالف با اجماع است زیرا که اجماع قائم شده براینکه انتفاع از میته مطلقا ممنوع است مگر در حال اضطرار و ضرورت، و جزء مقطوع از حیّ نیز به منزلهٔ میته یا مصداق آنست پس قابل انتفاع نیست، و حدیث با این اجماع منافی است و طبعاً حجّت نخواهد بود.

۲ـ مرحوم شیخ می فرماید: علاوه بر اشکال قبل ما نیز اشکالی داریم:

یکی اینکه این روایت معارض است با حدیث دیگری که در مورد همین الیات الغنم وارد شده و آن اینکه: حسن بن علی و شاء می گوید:

(۱) کفایة الاحکام ص ۸۵.

سئلت ابا الحسن (ع): فقلت جعلت فداك انّ اهل الجبل تنقل عندهم اليات الغنم فيقطعونها؟ قال: هی حرام، قلت: فنصطبح بها؟ قال: امّا تعلم انه يصيب اليد والثوب وهو حرام؟[1] که این روایت مطلق انتفاع به جزء مقطوع را تحریم کرده و در خصوص اصطباح یا همان استصباح یا اسراج علّت هم ذکرکرده که: چون به دست و لباس اصابت می کند و حال آنکه این جزء مقطوع حرام یعنی نجس است.

حال این روایت با صحیحهٔ بزنطی متعارض است و این مقدّم است اولاً از باب شهرت و شذوذ روایی که خذ بما اشتهر واترك الشاذ النادر باشد، و ثانیاً از باب شهرت عملی و اعراض یا اقبال مشهور که کلما ازداد صحةً ازداد و هناً و کلما ازداد وهنا ازداد صحةً.

۳ـ برفرض که از مرجحات مذکور غمض عین کنیم و متعارضین را متکافئین بدانیم می گوییم: تعارضا و تساقطا و رجوع می کنیم به عموماتی که دلالت می کرد بر منع از انتفاع به میته و مطلق انتفاع را تحریم کرده مثل روایت تحف العقول، فقه الرضا و ... و از عمومات حکم مورد را استفاده می کنیم. پس بر فرض از ادلّهٔ خاصه صرفنظر کنیم عمومات ما را بس است.

۴ـ از همهٔ اینها که بگذریم، می گوییم خود صحیحهٔ بزنطی تصریح کرد به اینکه: لایبیعها یعنی بیع این اجزاء مقطوعه جایز نیست و با نص به عدم جواز بیع، دیگر چه جای فتوای به جواز است؟ مگر کسی از اشکال چهارم اینگونه جواب دهد که: بیع جزء مذکور دو گونه است:

۱ـ بدون اعلام نجاست یعنی فروشنده به مشتری خبر نمی دهد که این الیات نجس است.

۲ـ با اعلان به نجاست، حال اینکه امام فرمود: لایبیعها یعنی بدون اعلان به

(۱) وسائل الشیعه ج ۱۶ ص ۳۶۴ باب ۳۲ حدیث اوّل.

نجاست نفروشد امّا با اعلان اشکالی ندارد چون بدون اعلان شاید مشتری جاهل آن را بخورد ولی با اعلان استفاده های دیگر می برد: پس مطلق البیع حرام نشده بیع خاص حرام شده، ولی بهرحال اشکالات قبلی هست و ما فتوای به حرمت بیع این اجزاء می دهیم.

[نکته: چه خوب بود که مرحوم شیخ ره همان تفصیلی را که در میته آورد اینجا هم می آورد یعنی می فرمود: اگر این اجزاء مقطوعه من الحیّ دارای منفعت مباحهٔ مقصوده هستند کالاستصباح، بیع جایز است و نجس بودن هم مانع نیست و اگر دارای چنین منافعی نبود بیع جایز نیست، ملاك اینست نه میته یا نجس بودن.]

الثانی: بطور کلی میتهٔ حیوانات دو دسته می شود:

۱ـ میتهٔ حیواناتی که دارای نفس سائله [خون جهنده] هستند.

۲ـ میتهٔ حیواناتی که دارای نفس سائله نیستند مثل ماهی ـ مار و...

آنچه از اوّل مسأله پنجم تا اینجا بیان شد احکام میتهٔ حیوان ذات النفس السائله بود که حکم لحم المیته، اجزاء دارای حیات آن، اجزاء غیر قابل حیات آن، جزء مقطوع از آن همه و همه بیان شد و اینک در فرع دوّم راجع به حکم میتهٔ حیواناتی که دارای خون جهنده نیستند بحث می شود.

یک بحث راجع به طهارت و نجاست این میته است که مشهور طرفدار طهارت آن هستند.

و یک بحث راجع به حرمت اکل آنست که مشهور و یا همهٔ فقهاء به حرمت آن فتوا داده اند زیرا آیه بقول مطلق فرمود: «حرمت علیکم المیتة» شامل هر نوع میته ای می شود.

و یک بحث راجع به جواز معاوضهٔ بر میتهٔ مذکور است:

شیخ ره می فرماید: اگر میتهٔ ماهی و... از اموری باشد که از خود آن بتوان

استفاده کرد و یا از بعض اجزاء آن بتوان منفعت محلله ای کسب کرد مثلاً از روغن ماهی مرده به منظور روشن کردن چراغ، روغنمالی بدن انسان یا حیوان دیگری یا برای چرب کردن بدنهٔ کشتی و پیچ و مهره ها و ... استفاده شود، آنهم منفعتی قابل توجه و مهم باشد البته بیع چنین میته ای جایز خواهدبود. دلیل مطلب: مقتضی برای جواز موجود است و آن منفعتِ محللهٔ مقصوده داشتن است.

و مانع از جواز مفقود است چراکه ادلّه ای که انتفاع از میته را ممنوع کرده مخصوص میتهٔ نجسه است [لأن موارد روایاته الغنم والسخلة والسباع والجلود والالیات مما تختص بماله نفس سائلة] ومیته طاهره را شامل نیست فیؤثر المقتضی اثره، وبالنتیجه حکم به جواز می شود.

## (مسألهٔ ششم)

قوله: السادسة:

مسأله ششم از مسایل اکتساب به اعیان نجسه، اکتساب به دو حیوان نجس العین است: یکی سگهای ولگرد وبی خاصیّتی که در خشکی زندگی می کنند که هم نجس العین و هم فاقد منفعت مباحهٔ مقصوده هستند و لذا بیع آنها جایز نیست [برخلاف سگهای شکاری، سگ گلّه، زراعت و ... که ولو نجس العین است ولی دارای انتفاع است و بحث آنها بزودی خواهدآمد، و برخلاف سگ دریایی که ولو دارای انتفاع نباشد ولی طاهر العین است و در جای خود بحث می شود.]

و دیگری خوکی که در خشکی زندگی می کند که او نیز هم نجس و هم بی خاصیت است و لذا بیع آنها جایز نیست و این مطلب در مورد کلب و خنزیر مذکور اجماعی است.

**تبصرة:**

آری اگر کسی قایل شد به اینکه از موی بدن خنزیر انتفاع جایز و استعمال آن بلامانع است [مثلا حمایل درست کردن و ...] و یا از پوست خنزیر برای آبیاری باغات و ... انتفاع جایز بود البته نظیر آنچه در جلد میته گفته آمد اینجا هم می آید [ولی دیگر بحث جدایی از میته ندارد و ضمناً اختصاص به خنزیر هم ندارد که شیخ آورده .]

## مسئله هفتم

**قوله: السابعة:**

مسأله هفتم از مسائل اکتساب به اعیان نجسه اینست که:

خرید و فروش خمر [شراب متخذ از انگور] حرام است چون هم نجس و هم غیر قابل انتفاع است و نیز معاوضه بر هر مسکر مایعی یعنی چیزهایی که مستی آورند و بالاصالة مایع هستند خواه از انگور گرفته شود که خمر است یا از خرما که نبیذ است باز حرام می باشد.

[نکته: همهٔ مسکرات خرید و فروشش حرام است ولی آوردن قید مایع برای آنست که بحث ما در اعیان نجسه است و آندسته از مسکرات که مایع باشند نجس هستند ولی مسکرات جامد بالاصالة از اعیان نجسه نیستند و لذا در مانحن فیه مورد بحث واقع نمی شوند و در انواع بعدی خواهد آمد.]

و نیز خرید و فروش فقاع [چه مستی آور باشد و چه نباشد] هم حرام است بهمان دلیل که ذکر شد و این حکم هم از نظر روایات و هم فتاوی مسلّم و مجمع علیه است.

**قوله: وفی بعض:**

تنها یک روایت است که ظهور در جواز تکسّب به خمر دارد و معارض

مطلب مــا است و آن اینکه: روی فی الوسائل عن الشیخ باسناده عن الحسین بن سعید، عن محمد بن ابی عمیر و علی بن حدید جمیعاً عن جمیل، قال: قلت لابی عبدالله (ع) یکون لی علی الرجل الدراهم فیعطینی بها خمراً؟ فقال: خذها ثم افسدها، قال علیٌ: واجعلها خلاً.[1]

[دو نکته:

۱ـ در روایت دارد قال علیّ ... ولی در مکاسب دارد: قال ابن ابی عمیر و این سبق القلم از شیخ اعظم است.

۲ـ امام خمینی در المکاسب المحرّمة ج ۱ ص ۳۰ فرموده: شاید مراد از علّی در قال علی ... حضرت علی (ع) باشد و شاید مراد علی بن حدید باشد. ولی احتمال اوّل ناتمام است.]

حال از ظاهر روایت برمی آید که: خذها یعنی خمر را بدل از دراهمی که طلبکاری اخذ کن که عوض آنها باشد و این در واقع نوعی معاوضه است پس معاوضه بر خمر جایز است و خمر بطورکلی از مالیت و ملکیت ساقط نشده چون امکان انتفاع به نحو تخلیل و سرکه درست کردن را دارد، و این بر خلاف فتوای قوم و روایات دیگر است.

مرحوم شیخ در جواب از این حدیث به دو توجیه بسنده می کنند:

۱ـ یا مراد اینست که خمر را مجّاناً اخذ کن سپس آن را سرکه بساز، پس به عنوان عوض از دراهم نیست تا مجوّز معاوضه باشد.

۲ـ و یا مراد اینست که: شما از طرف مالک مأذون هستید و خمری را که هنوز مال مالک است شما به عنوان وکالت از او بگیرید، سپس برای مالک اصلی آنها را سرکه بسازید و وقتی مالیت فعلیت پیدا کرد و بالفعل قابل انتفاع بود آنگاه از باب تقاص آن را بجای دراهم خودتان بردارید پس معاوضه بر خمر نیست بر

(۱) وسائل الشیعه ج ۱۷ ص ۲۹۷ باب ۳۱ حدیث ۶.

خلّ است که آنهم بلامانع است.

[نکته: باید گفت: اینهم از همان جمعهای تبرعّی است وگرنه با ظاهر روایت نمی سازد و ظاهرش اینست که: خذها یعنی عوض دراهم آن را بگیر نه مجّاناً و... و اگر از جمع تبرّعی بگذریم باید گفت: سایر روایات که از اکتساب به خمر منع کرده بر این روایت رجحان دارد و مقدم است و باید طبق آنها فتوی داد.]

## (مسأله هشتم)

قوله: الثامنة:

هشتمین و آخرین مسأله از مسایل نوع اوّل از انواع خمسهٔ مکاسب محرّمه، اکتساب به اعیان متنجّسه است، هفت مسأله قبل عموماً در ارتباط با اعیان نجسه بود یعنی چیزهایی که به عنوان اصلی و اوّلی خود نجس العین بودند از خمر و میته و عذره و منی و بول و... ولی این مسأله راجع به اعیان متنجّسه است یعنی چیزهایی که ذاتاً وبالاصالة نجس نیستند بلکه طاهر العین هستند ولی ثانیاً و بالعرض در سایهٔ ملاقات با نجس متنجّس شده اند مثل روغن متنجّس، آب متنجّس، مایعات متنجّسه و...

حال آیا خرید و فروش و بلکه بطور کلّی معاوضهٔ بر اشیاء متنجّس [چه بیع و چه صلح و...] شرعاً جایز است یا خیر؟ اعیان متنجّسه سه دسته می شوند:

۱ـ آنهایی که انتفاع حلال و مقصود از آنها بر تطهیرشان متوقفّ نیست و بدون تطهیر هم با همان حال تنجس دارای منافع مباحهٔ مقصوده هستند مثل روغن متنجّس که ولو قابل اکل نیست امّا قابل اینکه از آن صابون بسازند، پیچ و مهرهٔ ابزار وآلات صنعتی را چرب کنند، بدنهٔ کشتی را چرب کنند، به عنوان روغن چراغ استفاده کنند و... که اینها نیز منافع مقصوده است. این قسم بلااشکال

معاوضه اش جایز است.

منتها باید اعلان هم بکند تا مشتری از روی جهالت از آن به عنوان اکل استفاده نکند. و دلیل جواز اینست که: مقتضی موجود است که منفعت محللهٔ مقصوده باشد، و مانع مفقود است زیرا که ما نجس العین بودن و نجاست ذاتی را مانع ندانستیم تا چه رسد به نجاست عرضی که به طریق اولی مانع از بیع نیست. فیؤثر المقتضی اثره.

۲ـ اعیان متنجسه ای که انتفاع حلال و مقصود از آنها متوقف بر تطهیر شان است ولی خوشبختانه قابل تطهیر هستند مثل آب متنجّس که چه جاری باشد چه راکد، قلیل باشد یا کثیر اگر نجس شد به شیوه هایی که در کتاب طهارت بیان شده پاك می شود. باز این قسم هم قطعا بیع و شرائش جایز است چراکه با رفع مانع و تطهیر آن، کاملاً دارای انتفاع است و مانعی هم در کار نیست پس چرا جایز نباشد؟

۳ـ اعیان متنجّسه ای که انتفاع محلل آنها وابسته به تطهیر است و متأسفانه قابل تطهیر نیستند مثل مایعات مضاف از قبیل شیر، آب میوه و ... که با حفظ عنوان لبن یا ماء الرّمان بودن اگر متنجّس شود هرگز قبول تطهیر نمی کند مگر آنقدر آب بریزند که از مضاف بودن خارج و تبدیل به مطلق شود که در آن صورت هم موضوع عوض شده پس با حفظ عنوان اصلی، قابل تطهیر نیست و منفعت اصلی آنهم که اکل و شرب باشد بر طهارت وابسته است. در این قسم می فرماید: معاوضه بر این اشیاء حرام است و چهار دلیل اقامه می کنند.

۱ـ حدیث نبوی (ص): ان الله اذا حرم شیئاً حرم ثمنه، و خداوند اعیان متنجّسهٔ مذکور را حرام کرده چون کل نجسٍ حرام و وقتی چیزی حرام شد ثمن آنهم حرام می شود پس جایز نیست.

۲ـ حدیث دعائم الاسلام: و ماکان محرّماً اصله ... یعنی چیزی که بحسب

حالت اختیار و طبیعی حرام شده بیع و شرائش هم جایز نیست و حالت اضطرار هم که ملاك نیست، و مایعات متنجّسه هم چنین اند، پس معاوضهٔ آنها حرام است.

۳ـ بعضی ها به فرازی از حدیث تحف العقول که می فرمود: «او شیئٍ من وجوه النجس» تمسک کرده اند و فتوی به حرمت در مانحن فیه داده اند، مرحوم شیخ این استدلال را قبول نمی کنند زیرا که کلمهٔ وجوه جمع وجه و وجه به معنای عنوان است و وجوه نجسه یعنی عنوانات یا عناوین نجسه و با این معنی این فراز فقط به اعیان نجسه مربوط می شود و اعیان متنجّسه را شامل نیست.

۴ـ آری ما می توانیم به فراز بعدی حدیث تحف العقول تمسک کنیم که بصورت تعلیل فرموده: لأنّ ذلک کله محرّم اکله ... یعنی وجوه نجسه و امثال آن که تجارتی حرام شده برای اینست که اکل آن و شربش و ... و خلاصه منافع مقصوده اش حرام شده است واگر مطلب از این قرار است می گوییم: العلّة تعمّم و این حکم در اعیان متنجسه هم می آید که اگر منافع اصلی آن حرام شده بیعش هم حرام است و مانحن فیه من هذا القبیل.

## (بیع المسوخ)

قوله: ثم اعلم:

مسایل اصلی نوع اول به پایان رسید، قبل از ورود در موارد استثنا شده اشاره ای به بیع مسوخ داریم.

[منظور از مسوخ که جمع مسخ یا مسیخ و به معنای تغییر صورت پیدا کرده، می باشد، حیواناتی از قبیل میمون، بوزینه و ... است و وجه تسمیهٔ اینها به مسوخ آنست که: در امم سابقهٔ کسانی در اثر گناهان و سرپیچی از دستورات الهی به صورت این حیوانات مسخ شدند و بقول قرآن: «قلنا لهم کونوا قردةً خاسئین».

و البتّه همهٔ آنها پس از سه روز یا مدت کوتاهی نابود شدند و در آن حال توالد و تناسل و زاد و ولدی نداشتند که میمونهای امروزی از نسل آنها باشند بلکه چون این حیوانات به شکل آن مسوخ هستند لذا نامشان را مسوخ گذاشته اند و در حقیقت آن اسم برای این حیوانات استعاره آورده شده و به علاقه مشابهت بر آنها اطلاق شده است . ]

حال آیا خرید و فروش اینگونه از حیوانات جایز است یا خیر؟ بعضی از فقهاء[1] فرموده اند : جایز نیست بدلیل اینکه اینها نجس هستند و باید از نجس اجتناب کرد و به حکم ادلّهٔ ماضیه بیع آنها حرام است .

مرحوم شیخ می فرماید : به عقیدهٔ ما این نوع از حیوانات طاهرالعین هستند و طبعاً جای بحث از آنها در مانحن فیه نیست چراکه از بیع اعیان نجسه و متنجّسه گفتگو داریم نه از چیزهای دیگر و اینها هم که نجس نیستند تا نیازی به بحث از آن باشد، و اگر احیاناً بیع آنها حرام باشد نه از حیث نجس بودن آنها است بلکه از حیث عدم منافع محلّله است که در نوع ثالث از انواع خمسه خواهد آمد که اعیان طاهره ای که دارای منافع مباحهٔ مقصوده نباشند مالیت نداشته و بالنتیجه بیع و شراء هم ندارند و فعلاً مورد بحث نیست .

**قوله : وامّا المستثنی :**

در اوّل نوع اوّل فرمودند : الاکتساب بالاعیان النجسة عداما استثنی ، اینک وقت آنست که آن مستثنیات را عنوان کنیم یعنی چیزهایی که از اعیان نجسه یا متنجسه هستند و معذلک مشهور آنها را استثنا کرده و فتوی به جواز بیع آنها داده اند و آنها چهار چیز است که طی چهار مسأله عنوان می شود .

---

(۱) مبسوط ج ۲ ص ۱۶۵ ـ ۱۶۶ که مسوخ را از اعیان نجسه دانسته و بر آن ادّعای اجماع کرده .

## ۱ـ (بیع مملوك کافر)

**قوله: الاولی: مسأله اول از چهار مسألۀ مستثنیات، راجع به بیع مملوك کافر است: بطور کلی خرید و فروش مملوك [عبد یا امۀ] مسلمان بلامانع است زیرا که هم مالیّت داشته و قابل انتفاع است و هم طاهر العین است و مانعی ندارد.**
**ولی آیا خرید و فروش مملوك کافر [عبد یا امه] شرعاً جایز است یا خیر؟ در اینجا مقدمه ای می آوریم:**

کافر چه مملوك و چه حرّ در تقسیمی دو قسم می شود:

۱ـ اصلی.

۲ـ مرتد.

کافر اصلی آنست که: از پدر و مادری کافر بدنیا آمده و تا سنّ بلوغ روی قانون تبعیّت محکوم به کفر بوده پس از آنهم خود کفر را اختیار کرده و لحظه ای هم مسلمان نشده بلکه همچنان بر کفر باقی است و پافشاری دارد.

مرتد آن کافری است که یک زمانی مسلمان شد و سپس چیزی گفت یا کاری کرد که موجب ارتداد و خروج او از دین شد.

مرتد نیز دو قسم است:

۱ـ ملیّ.

۲ـ فطری.

مرتد ملّی آنست که از ابوین کافر دنیاآمده و پس از بلوغ هم کفر را برگزیده ولی پس از آن برای مدّتی اسلام آورده و مجدّداً به کفر برگشته است.

مرتد فطری آنست که در خانوادۀ مسلمان که والدین هر دو یا احدهما مسلمان است دیده به جهان گشوده و به تبع آنها محکوم به اسلام شده و پس از بلوغ یا مستقیماً کفر را اختیار کرده و یا به قولی مدتی هم اسلام اختیار کرد و سپس

مرتد شد و از دین برگشت که ظاهراً همین صحیح باشد.

حال مرتد ملّی حکمش اینست که: اوّل او را توبه می دهند اگر تا سه روز از زمان ارتداد و امهال توبه کرد که قبول می شود و محکوم به اسلام و طهارت می گردد وگرنه پس از سه روز کشته می شود.

ولی مرتد فطری عند المشهور توبه اش پذیرفته نیست و واجب القتل است منتها برخی از مراتب ارتداد که شدید است مثل سبّ النبی (ص) او الامام، هر مسلمانی به چنین مرتدّی دست یافت باید او را بکشد [مثل سلمان رشدی] ولی نوع موارد ارتداد باید حاکم شرع این کار را بکند که هر کجا به مرتد دست یافت او را بکشد. با حفظ این مقدّمه می گوییم:

امّا راجع به مملوك کافر که کافر اصلی باشد و یا اگر مرتّد است مرتدّ ملیّ باشد.

حکم این دو دسته آنست که: خرید و فروش اینها جایز است و تا جایی که ما تحقیق کرده ایم ـ مخالفی در مسأله نیست، بلکه بالاتر از آن، بر جواز بیع ادّعای اجماع شده است[1] و به عقیدهٔ ما هم این ادّعا بعید و دور از آبادی نیست و اگر کسی مواضع دیگری از فقه را که با مسألهٔ مورد بحث ما مناسبت دارد و از یک خانواده هستند تتبّع کند بعید نبودن ادعای اجماع برایش روشن می شود و برای نمونه به شش موضع اشاره می کنیم:

موضع اول: مسلمان می تواند کافری را که در دارالحرب است استرقاق کند و به رقّیت و بردگی خود در آورد یعنی مملوك خویش سازد و اگر قابل تملّک نبود که استرقاق معنی نداشت و وقتی مملوك شد الناس مسلطون علی اموالهم پس حق فروش هم دارد و این دلیل جواز بیع است.

موضع دوّم: خود کفار می توانند از یکدیگر عبد یا امهٔ کافر را خریداری کنند

(۱) جواهر الکلام ج۲۲ ص۲۳.

و شرع این معامله را امضاء کرده و مسلمـان هم باید بر آن معامله آثار ملکیت مترتب کند و اگر بیع مملوك کافر صحیح نبود که این حرفها معنی نداشت .

موضع سوّم: عبد کافری در اختیار مولای کافر بود، پس از مدتی عبد مسلمان شد .

در اینجا به حکم قانون الاسلام یعلو ولایعلی علیه، ونفی سبیل و... مولای کافر را مجبور می کنند که عبد تازه مسلمان را بفروشد و این بدان معنی است که قبل از اسلام بیع عبد کافر در اختیار مولی بود ولی پس از اسلام اکراهی است و اگر قابل تملک و بیع نبود دیگر این حرفها معنی نداشت .

موضع چهارم: اگر کسی خلافی کرده و کفاره ای به گردنش آمده که بابت آن باید بنده ای آزاد کند یا به عنوان ثواب می خواهد بنده ای آزاد کند روایات می گوید: رقبهٔ کافره هم می توانی آزاد کنی، پس عتق رقبهٔ کافره جایز است «صغری» از طرفی هم روایت داریم کـه لاعـتق الاّ فی ملک «کـبـری» پس ملک آن و خرید و فروشش هم جایزاست .

موضع پنجم: در مورد خاص معصوم(ع) مرتد را فروخته است [قضیهٔ بنی ناجیه که در وسایل ج ۱۸ ص۵۴۸ کتاب حدود و تعزیرات باب سوم از ابواب حدّ مرتد حدیث ۶ بیان شده] و اگر بیع مملوك کافر جایز نبود پس این بیع برای چیست؟

موضع ششم: شما عبد را خریداری کردید به عنوان اینکه مسلمان باشد [ یا بر بایع شرط کردید و گفتید: اشتریت هذا علی ان یکون کذا و یا بصورت صفت و موصوف آوردید که اشتریت عبداً مسلماً یا العبد المسلم] پس از معامله معلوم شد که آن عبد مبیع کافر بوده .

حال در اینجا کسی نگفته که اصل بیع باطل است چون مبیع مملوك کافر است بلکه فرموده اند: مشتری حق الخیار فسخ دارد که همان خیار تخلف شرط یا وصف

باشد پس اصل معاوضه جایز و بلامانع است. هذا تمام الکلام در مرتد ملّی.

**قوله: وكذا الفطري.**

وامّا راجع به بیع و شراء مرتد فطری.

شیخ ره می فرماید: اقوی به نظر من اینست که: این نیز بیع و شرائش جایز است نه تنها فتوای من اینست بلکه لاخلاف در جواز بیع از ناحیه نجاست کافر و اگر سخنی و بحثی هست از حیث مالیّت آنست که چون در معرض تلف است آیا مالیت دارد و بیعش جایز است یا نه؟

و در یک کلام جامع در مورد مرتد فطری دو چیز می تواند مانع از بیع باشد: یکی نجس بودن آن و دیگری مالیّت نداشتن آن در مورد دوّمی مطالبی هست و بزرگانی متوقف شده اند و برخی هم فتوی به عدم جواز داده اند و برخی هم فتوی به جواز که خواهد آمد.

ولی از حیث نجس بودن ما کسی را ندیدیم که بدین لحاظ در جواز بیع توقف کرده باشد و معطّل باشد بلکه از این حیث بیع بلامانع است و تنها سه نفر از متأخرین در این مسأله مخالفت کرده و مسأله را روی نجاست کافر پیاده کرده اند که سخنان آنها مردود است، و آنها عبارتند از:

۱ـ مرحوم کاشف الغطاء [شیخ اعظم ره در مکاسب نوع مواردی که تعبیر به بعض الاساطین دارند منظورشان مرحوم کاشف الغطاء در کتاب کشف الغطاء است.] در شرحی که بر قواعد[1] علاّمه نوشته [تنها بخش طهارت و مکاسب قواعد را شرح کرده] به عبارتی از علاّمه رسیده که می فرماید: «مالايقبل التطهير من النجاسات» بیع اینها جایز نیست. کاشف الغطاء فرموده: این قید، قید احترازی است و مصنف با این جمله احتراز و دوری کرده از آن چیزهایی که قابل تطهیر هستند.

---

(۱) خرج قواعد خطی ورقة / ۴.

[حالا با ملاقات با آب کثیر پاك شوند، با انقلاب و استحاله و ... پاك شوند یا] بواسطه اسلام که از مطهرات است پاك شوند که اینها هم بیعشان جایز است.

و مثال زده به مرتدّ و فرموده به نظر من مرتد حتی اگر فطری هم باشد قابل تطهیر است پس بیعش جایز است.

ملاحظه می کنید که کاشف الغطاء ره مسأله جواز بیع مرتد فطری را مبتنی کرده به قبول توبهٔ او و بدنبالش قبول تطهیر یعنی اگر قابل تطهیر نبود به اینکه توبه اش قبول نشد پس بیع هم جایز نیست.

و بلکه بطور کلی مسأله بیع کافر را [اصلی یا مرتد، ملّی یا فطری] مبتنی کرده، بر اینکه اگر قابل تطهیر باشد بواسطه اسلام [شهادتین گفتن در اصل و توبه کردن از ارتداد در مرتد] بیعش جایز است و الاّ فلا، پس به نظر ایشان نجاست کافر مانع از بیع، و طهارتش مجوّز بیع است.

**قوله: وانت خبیر:**

مرحوم شیخ ره می فرماید: اینکه فقهاء عظام شیعه فتوی به جواز بیع کافر داده اند با کافر به نوع آب متنجّس معامله نکرده اند که جواز بیعش در گرو قابلیت تطهیرش می باشد تا اگر قابل تطهیر نبود بیع هم نداشته باشد بلکه با کافر به نوع کلب غیرهراش معامله کرده اند که با اینکه نجس هست ولی دارای انتفاعات حلال می باشد و لذا بیع جایز است.

و اینکه احیاناً کسانی مثل علاّمه مسأله طهارت را شرط دانسته اند [قبلاً هم در بیع میته اشاره شد] این همه جایی نیست بلکه مخصوص مواردی است که انتفاع حلال وابسته به طهارت باشد که اگر پاك نشد مالیت ندارد و قابل معاوضه هم نیست امّا کلب و کافر اینگونه نیستند، اینها با وجود نجاست هم دارای انتفاع هستند و بالاجماع بیعشان جایز است. پس مسأله قبول تطهیر در اینجا مطرح نیست.

۲ـ شاگرد بزرگوار مرحوم کاشف الغطاء یعنی مرحوم سید محمد جواد جبل عاملی در کتاب مفتاح الکرامة[۱] خیلی در دفاع از سخنان استاد مبالغه کرده و فرموده:

امّا مرتد فطری قول به جواز بیعش جداً ضعیف است چرا که توبهٔ او پذیرفته می شود پس قابل تطهیر نیست پس بیع هم ندارد [باز روی نجس و پاکی تکیه شده.]

سپس نام عدّه‌ای از مجوزین را برده از قبیل محقق ثانی، محقق اردبیلی و ... تا به اینجا که فرموده: شاید کسانی که بیع مرتد فطری را جایز دانسته اند از کسانی هستند که طرفدار قبول توبه هستند یعنی می گویند: مرتد فطری هم توبه اش پذیرفته می شود پس قابل تطهیر است پس بیع او جایز است و الاّ اگر توبه نداشت و قابل تطهیر نبود بیعش جایز نبود.

۳ـ مرحوم صاحب جواهر در جواهر الکلام[۲] از مفتاح الکرامة پیروی کرده و مسأله را روی قبول توبه و قبول تطهیر برده است و نجاست را مانع دانسته است.

قوله: اقول:

مرحوم شیخ ره در مقام ردّ نظریّه مفتاح الکرامة و صاحب جواهر می فرماید:

مقدّمه: در مورد بیع مرتد فطری عده‌ای جازمانه فتوی به جواز داده‌اند و عده‌ای جازمانه فتوی به منع داده اند و عده‌ای هم با تردید و اشکال فتوی به جواز داده اند.

با حفظ این مقدمه، شیخ ره می فرماید: لااشکال ولاخلاف [یعنی نه از نظر قواعد جای کمترین شبهه و اشکال است و نه از نظر اقوال کسی مخالفت کرده] در

---

(۱) مفتاح الکرامة ج۴ ص۱۲.

(۲) جوهر الکلام ج۲۲ ص۲۴.

اینکه مملوك کافری که مرتد فطری است [از نظر شرعی و عرضی] هم ملک مالک اصلی [مالک قبل از ارتداد] است و هم مال او است.

[فرق ملک و مال: هر چیزی که مالیّت و بها دارد ملکیّت هم دارد ولی بعض از چیزها ملکیّت دارند مثل حبهٔ گندم که اگر غصب شود ضمانت آور می باشد امّا مالیت ندارد و کسی میل و قصد خریدن آن را ندارد و پول در برابر آن داده نمی شود پس ملک اعمّ از مال است.

حال تردیدی نیست در اینکه فعلاً و تا زمانی که مرتد فطری کشته نشده هم ملکیت دارد و هم مالیّت و مالک می تواند از خدمات او [از خیاطت، کتابت، بنّایی و ...] بهره مند شود و از این ناحیه که مالیّت ندارد یا به محض ارتداد از ملک مالک خارج می شود، اشکالی در کار نیست.

[به عبارت دیگر: سه مطلب وجود دارد:

۱ـ قبول تطهیر و عدم آن یا نجاست و طهارت.

۲ـ مالیّت داشتن و قابل انتفاع بودن بالفعل.

۳ـ در معرض تلف بودن و واجب الاتلاف بودن.

و از دو جهت اوّل نه فقهاء شیعه قبل از کاشف الغطاء منعی کرده اند و نه اشکال و شبهه ای داشته اند.] و اگر هم کسانی به جواز بیع مرتد فطری اشکال کرده اند [یا بالاتر از آن منعش کرده اند] فقط و فقط از ناحیهٔ ثالث بوده یعنی چون در معرض تلف و واجب الاتلاف است لذا گیر داشته اند که خرید و فروشش را تجویز بکنند یا نه؟ مسأله تضادّ حکمین را [ذیلاً خواهد آمد] چگونه حلّ کنند؟ آیا مالیّت فعلیه را درنظر بگیرند یا عدم دوام و استمرار آن را؟

پس گویا فقهاء شیعه [متقدمین و متأخرین تا کاشف الغطاء] اجماع داشته اند بر اینکه از ناحیهٔ قابلیت یا عدم قابلیّت مرتد فطری برای طهارت، مانعی وجود ندارد و طهارت برای آنها موضوعیت نداشته و از ناحیهٔ دیگر گیر داشته اند.

**قوله: قال:**

در این قسمت سه شاهد می‌آورند بر اینکه مشکله از ناحیهٔ در معرض تلف بودن است:

شاهد اول: مرحوم محقق اوّل در شرایع فرموده:[1]

«گرو گذاشتن مرتد ولو فطری باشد صحیح است».

مرحوم شهید ثانی در مسالک الافهام که شرح شرایع است به صحت رهن مذکور اشکال کرده به اینکه: مرتد فطری واجب الاتلاف و در معرض تلف است و لذا ملکیت و مالیت او دوام و استمرار ندارد پس چگونه به صحت رهن او فتوی دهیم[2]؟ سپس خود شهید ثانی ره جواز رهن را برگزیده و بدان فتوی داده به این دلیل که بالاخره این مرتد تا هنگام کشته شدن که مالیت دارد و همین مقدار برای جواز رهن او کافی است.

ملاحظه می‌فرمایید که اشکال از ناحیهٔ قبول طهارت نیست بلکه از ناحیهٔ در معرض تلف بودن است.

شاهد دوّم: مرحوم علاّمه در کتاب قواعد فرموده: رهن مرتد فطری هم صحیح است منتهیا علی الاشکال[3] یعنی خیلی مسأله برای علاّمه صاف نبوده و شبهه داشته.

مرحوم محقق ثانی در کتاب ارزشمند جامع المقاصد که شرح بر قواعد علاّمه است فرموده: منشأ اشکال ماتن [علاّمه] اینست که در رابطه با رهن مرتد فطری دو احتمال دارای وجه وجود دارد و علاّمه ترجیحی نداده:

احتمال اول جواز رهن است بدلیل اینکه: اگر بیع مرتد فطری جایز است

---

(۱) شرایع ج۲ ص۷۷.
(۲) مسالک ج۴ ص۲۵.
(۳) قواعد ج۱ ص۱۵۹.

پس بطریق اولی باید رهنش جایز باشد [چون رهن آسانتر است.]

احتمال دوّم: عدم جواز رهن است بدلیل اینکه: قیاس رهن به بیع مع الفارق است زیرا مقصود از بیع همان نقل و انتقال و ملکیت و انتفاعات باشد با بیع مرتد فطری هم حاصل می‌شود که تا زنده است ملک و دارای منافع است لذا بیع او جایز است.

ولی مقصود از رهن که همان وثیقه بودن است در اینجا حاصل نمی‌شود زیرا که وثیقه باید امری دارای دوام و استمرار باشد تا هرگاه بدهکار حاشا کرد طلبکار از وثیقه استفاده کرده و حق خود را بگیرد و مرتد اگر فطری باشد که حتماً کشته می‌شود و بقاء و دوام ندارد و اگر مرتد ملّی باشد باید او را توبه دهند و اگر تا سه روز توبه نکند باز کشته می‌شود که این نیز دوام و استمرارش تضمین شده نیست و لذا با وثیقه بودن نمی‌سازد، پس نباید رهن جایز باشد. سپس خود محقق ثانی فتوی به جواز رهن داده است.(۱)

شاهد سوّم: مرحوم علامه در کتاب تذکره فرموده: امّا مرتد فطری: آیا خرید و فروش آن جایز است یا نه؟ فیه نظر، و وجه النظر اینست که: از طرفی دوتا حکم با هم متضاد هستند و قابل جمع نیستند [منظور صحت بیع و لزوم وفاء به آن و وجوب تسلیم مبیع به مشتری است با وجوب اتلاف و قتل فطری که حکم اوّل مفید مالیت و ارزشمندی و حکم ثانی مفید بی‌ارزش بودن فطری است و با هم جمع نمی‌شوند.] پس باید گفت: بیع جایز نیست.

و از طرفی لاشک در اینکه تا زمان قتل به ملک مالک باقی است بدلیل اینکه اکتساب و درآمد او مال مولی است و اگر ملکش نبود نباید مال مولی باشد پس هم ملک است و هم قابل انتفاع، در نتیجه باید گفت: بیع جایز است.

و امّا مرتد ملّی: فرموده: به عقیدهٔ ما بیعش صحیح است زیرا که ملکیت و

---

(۱) جامع المقاصد ج۵ ص۵۷.

مالیت که دارد پس مقتضی موجود است از طرفی قتل او هم که حتمی نیست زیرا شاید توبه کرده و به اسلام برگردد و آزاد شود و لذا مانع هم مشکوك است، فالوجه الجواز[1]،

سپس عبد محارب را آورده [یعنی کسی که شمشر کشیده یا اسلحه برداشته و با حکومت در حال جنگ است، چنین کسی اگر قبل از اینکه حکومت بر او ید و سلطه پیدا کند اسلحه را زمین بگذارد و تسلیم شود امرش به ید امام(ع) است.

ولی اگر پس از دستگیری اش توبه کند توبه اش قبول نیست و واجب القتل است [توبه گرگ مرگ است] و بحث در همین صورت است.] علامه فرموده: محاربی که توبه اش پذیرفته نیست چون بعد از قدرت بر او توبه کرده نه قبل از آن و حتماً کشته می شود چنین کسی بیعش جایز است و برای آن دلایلی آورده که همان دلایل در مرتد فطری هم می آید [و آن دو دلیل است:

۱ـ لانهّ قنٌ یصح اعتاقه و یملک استخدامه فصح بیعه.

۲ـ و لامکان الانتفاع الی حین قتله ...] پس باید به همین دلایل بیع مرتد فطری هم صحیح باشد. سپس علاّمه محارب را به عبد مریضی که از خوب شدنش مأیوس هستیم تنظیر کرده و فرموده و همانطوری که مریض کذایی بیعش صحیح است و فایده خریدن آزاد کردن و... است هکذا محارب هم خریدنش صحیح است به منظور عتق بابت کفّاره و...

ملاحظه می فرمایید: که در کلمات این بزرگان و در این سه شاهد هرگز صحبتی از قبول تطهیر و عدم آن به میان نیامده بلکه سخن از مالیت داشتن، قابل انتفاع بودن، واجب الاتلاف بودن و... است یعنی اگر قابل انتفاع باشد بیع صحیح است چه قابل تطهیر باشد یا نه.

**قوله: نعم:**

(۱) تذکرة ج۱ ص۴۶۶.

تا اینجا سخنان مستشکلین بود یعنی کسانی که در صحت بیع یا رهن مرتد اشکالی داشتند ولی بهرحال جواز را ترجیح می دادند. از اینجا به بعد سخنان مانعین است یعنی کسانی که از بیع مرتد منع کرده اند امّا باز به همان ملاك و در این بخش هم سه شاهد داریم:

۱ و ۲ـ علاّمه در تحریر الاحکام الشرعیه علی مذهب الامامیه و شهید اوّل در کتاب الدروس الشرعیّه فرموده اند: مرتد فطری و محاربی که توبه اش قبول نیست و واجب القتل شده، خرید و فروش آن دو ممنوع است[1] به همان دلیل که از تذکره آوردیم یعنی تضادّ الحکمین.

۳ـ بلکه شهید اول در دروس در مسألهٔ بیع مرتد ملی هم شبهه کرده و فرموده آنهم مشروط به توبه است [که اگر توبه بکند دیگر در معرض تلف نیست پس بیع صحیح است ولی اگر توبه نکند باز در معرض تلف و واجب القتل است ولذا بیعش جایز نیست.]

پس مانعین هم روی قبول تطهیر و عدم آن تکیه ندارند بلکه روی در معرض تلف بودن و مالیت نداشتن و... تکیه کرده اند.

**قوله: وکیف کان:**

ما چند نمونه از شواهد برای شما آوردیم ولی اگر کسی اهل تتبّع باشد و باز هم بیشتر در فتاوای اصحاب غور کند یقین می کند که اگر هم آنان قابلیت طهارت را در مبیع شرط نموده اند و مثل علاّمه گفته اند: مالا یقبل التطهیر من النجاسات بیعش جایز نیست و... نه از باب اینست که قابلیت طهارت برای آنها موضوعیت داشته باشد و جواز بیع دائر مدار آن باشد بلکه اشتراط مذکور صرفاً در مواردی است که استفادهٔ معتدّبه و منافع اصلی شیئی وابسته به طهارتش باشد بگونه ای که اگر طاهر نباشد منفعت محللهٔ مقصوده هم نخواهد داشت در آنجاها طهارت را

---

(۱) تحریر ج۱ ص۱۶۵ و دروس ج۳ ص۲۰۰.

شـرط می دانند تا حلیّت انتفـاع درست شـود و امّا در مواردی کـه انتفـاع حـلال وابسته به طهـارت نیست و در حال نجاست هم می توان آن انتفـاعات را برد مثل همین مملوك کافر که از خدمـاتش بهره مند شویم در اینجاها دلیلی بر اشتراط طهارت تعبداً نداریـم، پس برداشت کـاشف الغطاء و مفـتـاح الکرامه و صاحب جواهر ناتمام است.

[اینست هنر شیخ اعظم که جمـود بر ظاهر عنوان ندارد که فلان فقیه در اوّل مسأله فلان شرط را کرده پس ما بگوییم: این شـرط موضوعیت دارد و اذا انتفی الشـرط انتفی المشروط، پس بیع هم باطل می شـود و... خیـر باید گشت و از گوشه و کنار سخنان همین فقیه و سایرین ملاك و مناط این اشتراط را بدست آورد و روی همان مناط پیش رفت.]

**قوله: ولذا:**

در پایان باز هم شاهدی می آورند بر اینکه اشتراط طهارت موضوعیت ندارد و آن سخن شیخ طوسی ره است وی در مبسوط مبیع را دو قسم کرده:

۱ـ آدمی [مسلم یا کافر، عبد یا امه.]

۲ـ غیرآدمی از جمیع اشیاء دیگر، سپس در آدمی شرط نکرده که پاك باشد یا نه، قابل تطهیر باشد یا نه، چون بدون آنهم قابل انتفاع در منافع مقصوده هست، ولی در غیر آدمی شرط کرده که: باید پاك باشد تا بیعش صحیح باشد و از این شرط هم سگ شکاری را استثنا کرده که طهـارت در آن شرط نیست[1] [چون با وصف نجس العین بودن هم قابل انتفاع است] پس معلوم می شود که در باقی اشیاء هم اشتراط طهارت موضوعیت ندارد بلکه برای اینست که: اگر پاك نباشند در جهت منافع مقصوده قابل انتفاع نخواهند بود و لذا باید پاك باشند تا قابل استفاده باشند.

---

(۱) مبسوط ج۲ ص۱۶۵ـ۱۶۶.

## (بیع کلاب)

**قوله: الثانیه:**

دوّمین مسأله از مسائل چهارگانه ای که از حرمت اکتساب به اعیان نجسه استثنا شده مسأله خرید و فروش کلاب است: سابقاً در مسأله ششم گفته شد که خرید و فروش سگهای ولگرد و غیرنافع به حال جامعه و احیاناً مضرّ به حال انسان، حرام است.

و اینک در این مسأله ثانیه راجع به سایر کلاب غیر از کلب هراش گفتگو می شود می فرماید معاوضه بر غیر کلب هراش از سایر کلاب نافع و سودمند جایز است فی الجمله [یعنی با قطع نظر از اینکه برخی از اقسامش اجماعی و برخی مورد اختلاف است، برخلاف کلب هراش که بالاجماع بیعش حرام بود.] و در اصل جواز تا آنجا که ما اطلاع داریم مخالفی وجود ندارد مگر یک نفر و آن آقای ابن ابی عقیل عمانی [از فقهاء قرن چهارم و صاحب کتاب المستمسک یا المتمسک بحبل آل الرسول (ص)] است که از ظاهر اطلاق کلامش منع بیع کلب بقول مطلق مستفاد است چرا که وی فرموده: بیع کلب حرام است و هیچ قید و شرطی را عنوان نکرده است.[1]

شیخ اعظم ره می فرماید: علاوه بر اطلاق کلام عمانی، اخبار فراوانی هم داریم که بقول مطلق فرموده: ثمن الکلب سحت[2]، و غیرهراش را استثناء نکرده و شاید اطلاق فتوای عمانی هم به استناد اطلاقات اخبار مذکور باشد، ولی ما این اطلاقات را تقیید زده و بر کلب هراش حمل می کنیم و می گوییم: منظور این اخبار از ثمن الکلب سحتٌ کلب هراش است و دلیل بر

(۱) مفتاح الکرامة ج۴ ص۲۷ فرموده: ولامخالف سوی الحسن العمّانی، علی ماحکی.
(۲) وسایل الشیعه ج۱۲ ص۶۲ باب ۵ حدیث ۵و۹.

این تقیید دو امر است:

۱ـ اخبار متواتره داریم بر اینکه بیع ماعدای کلب هراش جایز است.[1]

۲ـ اجماعات مستفیضه[2] [منقول به خبر واحد است ولی بیش از سه نفر نقل اجماع کرده اند] ادّعا شده بر جواز بیع ماعدای کلب هراش. و با وجود دلیل قاطع که تواتر باشد ما مطلقات مذکور را تقییدزده و بر کلب هراش حمل می کنیم جمعاً بین الاخبار.

**قوله: فی الجملة:**

یعنی بیع همهٔ اقسام کلب غیرهراش مسلّم و متفق علیه نیست ولی فی الجمله و بصورت موجبهٔ جزئیه بخشی از آنها که کلب صید باشد اجماعی است.

**قوله: ثم انّ:**

حال که فی الجمله بیع ماعدا الکلب الهراش جایز شد، می فرماید:

سایر کلاب چند قسم هستند [نکته: از آنجا که سگها به انواعی تقسیم می شوند و برخی از آنها دارای منفعت نبوده و مالیت ندارند، و برخی منافعشان منحصر در امور حرام است و برخی دارای منافع محللهٔ عقلائیه هستند مناسب است در اینجا به انواع کلاب اشاره ای بکنیم، مجموعاً هشت قسم می شوند:

۱ـ سگ شکاری سلوقی: منظور همان سگهای تازی یا عربی است که در اوصاف آنها گفته اند: من اخف الکلاب و احسنها واضبطها واکثرها استعداداً لقبول التعلیم والتربیة واسرعها، و روی همین اسرع بودن او را تازی می گویند یعنی تازنده و بسیار دونده.

۲ـ سگ شکاری غیرسلوقی: منظور سگهایی است که در هر کجای عالم برای صید آموخته شده اند ولی از نژاد تازی نیستند.

---

(۱) وسای الشیعه ج۱۲ ص۶۳ باب۵ حدیث ۷و۸وص۸۳ باب ۱۴ حدیث ۱و۳و۵و۶و۷.

(۲) خلاف، منتهی ایضاح الفوائد و... کما سیأتی.

۳ـ سگهای حراست: سگی که حراست از گله یا باغ یا زراعت یا منازل یا خیمه ها و... می کند و پاسبان این جهات است.

۴ـ سگهایی که امروزه در دنیا از آنها به عنوان تفتیش و جاسوسی و کشف جرایم و کشف اجسادی که در حوادث طبیعی و غیره زیر آوار مانده اند و... که اینگونه منافع در دنیای امروز بسیار اهمیّت دارد.

۵ـ سگهایی که در جهت هجوم و حمله به دشمن یا محکومین یا اسیران و... بکار می روند.

۶ـ مایتخذ للهوّ والتفریح والانس به او الاستمتاعات الجنسیّة علی ما هو المتعارف عند بعض المترفین.

۷ـ الکلاب المهملة التی غلب علیها التکالب والایذاء ولم یقع تحت التربیة ویطلق علیها الهراش والعقور، واخسّها ما ابتلی بداء الکلب الساری.

۸ـ الکلاب المهملة او الضعیفة التی سلبت منها ملکة التکالب وصارت بلاخاصیة بحیث لاتصلح للتربیة ولاللتصید و الحراسة ونحوهما.]

مرحوم شیخ در مکاسب به سه نوع اشاره کرده است:

**قوله: احدها:**

قسم اول کلب صید سلوقی است که همان سگهای تازی باشد [وجه تسمیه اش به سلوقی در ادامه خواهد آمد.] و قدر متیقّن از اخبار متواتره که دالّ بر جواز بیع هستند همین کلب سلوقی است و مصداق اکمل آنست و نیز قدر متیقن از اجماعاتی هم که بر جواز ادّعا شده باز همین قسم از کلب است.

**قوله: الثانی:**

قسم دوّم کلب صید غیرسلوقی است یعنی سگهایی که برای شکار آموخته شده اند ولی از نژاد تازی نیستند بلکه از نژادهای دیگر می باشند، حکم این قسم: آنچه از فتاوای فقهاء معروف ومشهور می باشد، قول به جواز بیع است و تنها

ظاهر عبارت شیخ مفید در المقنعه فی الاصول والفروع[1] و شیخ طوسی در النهایة[2]، با جواز منافی است چرا که این دو بزرگوار فرموده اند: بیع الکلب حرام است و تنها کلب سلوقی را استثناء کرده اند و اطلاق مستثنی منه کلب صید غیرسلوقی را هم می گیرد. ولی غیر از آندو واحدی قایل به منع نشده بلکه فتوی به جواز داده اند. و امّا ادلهٔ جواز:

۱ـ اجماعات منقولهٔ مستفیضه:

از شیخ طوسی در کتاب الخلاف[3] و از علاّمه در کتاب منتهی المطلب[4]، و از فخر المحققین در کتاب ایضاح الفواید[5] حکایت شده که آنان ادعای اجماع کرده اند بر جواز بیع کلب صید غیرسلوقی.

[نکته: فرق قبل الاجماع و بعد الاجماع: هرکجا شیخ در مکاسب تعبیر می کنند به: ویدلّ علیه قبل الاجماع، این بدان معنی است که اجماع یکدلیل مستقل نیست بلکه یا معلوم المدرك و یا محتمل المدرك است که به استناد اخبار باشد، و هرجا تعبیر به و یدلّ علیه بعد الاجماع دارند بدان معنی است که اجماع خود دلیل مستقلّی است و جدای از آن اخبار و روایات هم داریم.]

۲ـ و پیش از اجماع و عمده دلیل جواز اخبار مستفیضه است [روایاتی که از سه متجاوز و به حدّ تواتر نیست. ضمناً شبهه نشود که در اوّل مسأله فرمودند: لتواتر الاخبار و اینجا می فرمایند: اخبار مستفیضه و این تناقض است، خیر تواتر اخبار مال اصل جواز بود.

فی الجمله که در خصوص سلوقی مصداق داشت و استفاضه مربوط به کلب

(۱) مقنعه ص۵۸۹.

(۲) نهایة ص۳۶۴.

(۳) خلاف ج۳ ص۱۸۲ مسأله ۳۰۲.

(۴) منتهی ج ص۱۰۰۹.

(۵) ایضاح ج۱ ص۴۰۲.

صید غیرسلوقی است که فعلاً مدّ نظر است. ] حال شیخ ره در اینجا هفت روایت ذکر می کنند که چهار روایت به منطوق و سه روایت به مفهوم وصف بر جواز دلالت دارند:

۱ـ قاسم بن ولید می گوید: از امام صادق (ع) در رابطه با ثمن سگهای غیرشکاری پرسیدم، حضرت فرمود: ثمن آنها سحت [1] [باطل یا حرام] است یعنی معاوضه بر آنها جایز نیست سپس حضرت افزودند: امّا سگهای شکاری، اشکالی نیست و ثمن آنها حلال است. [این اطلاق شامل کلب صید غیرسلوقی نیز هست. ]

۲ـ صحیحهٔ ابن فضال از ابی جمیله ازلیث: راوی گوید: از امام صادق (ع) پرسیدم: آیا سگهای شکاری خرید و فروش می شوند؟ حضرت فرمود: آری فروخته می شود و ثمن آن هم خورده می شود [2] [یعنی معامله حلال و ثمن آن از باب اکل مال به باطل نیست. باز حدیث به اطلاقش کلب صید غیرسلوقی را می گیرد. ]

۳ـ ابی بصیر می گوید: از امام صادق (ع) پرسیدم: ثمن سگ شکاری چه حکمی دارد؟ فرمود: باکی به آن نیست [یعنی حلال است و معاوضهٔ صحیح. ]
و امّا سگ غیر شکار پس ثمن آن حلال نیست. [3] [باز حدیث باطلاقه کلب صید غیرسلوقی را می گیرد. ]

۴ـ در کتاب دعائم الاسلام قاضی نعمان مصری از امیر المؤمنین(ع) نقل شده که فرمود: ثمن و بهای سگ شکاری اشکالی ندارد [4] [یعنی حلال است، باز هم

---

(۱) وسائل الشیعة ج۱۲، ص۸۳، باب ۱۴ حدیث ۱ و ۷.
(۲) تهذیب ج۹ ص۸۰ حدیث ۳۴۳.
(۳) وسایل الشیعه ج۱۲ ص۸۳ باب ۱۴ حدیث۵.
(۴) دعایم الاسلام ج۲ ص۱۹ حدیث ۲۸.

حدیث اطلاق دارد.] و امّا روایاتی که به مفهومش [مفهوم وصف] دلالت بر جواز دارد:

۵ـ ابی بصیر از امام صادق (ع) نقل کرده: امام صادق فرمود: رسول خدا (ص) فرموده: ثمن سه چیز از سحت [اکل مال به باطل] است: ۱ـ ثمن خمر ۲ـ مهریه زن زناده ۳ـ ثمن سگی که شکار نمی کند[1] [مفهوم جمله اخیر آنست که: پس سگی که شکار می کند ثمن آن حرام نیست، ضمناً مراد از لایصطاد این نیست که بالفعل صید نمی کند یا می کند بلکه مراد کلمهٔ صید است یعنی سگ آموزش دیده و آمادگی شکار را دارد.]

۶ـ مفهوم وصف روایت عبدالرحمن بن ابیعبدالله از امام صادق (ع)، حضرت فرمود: ثمن کلبی که صید نمی کند سحت است، [مفهومش آنست که پس ثمن کلبی که صید می کند سحت نیست و باز هم مراد ملکه صید است نه صید فعلی.] و باکی بر ثمن گربه نیست[2] [یعنی آنهم خرید و فروشش جایز است.]

۷ـ مفهوم مرسلهٔ صدوق: محمد بن علی بن الحسین قال: قال (ع) اجر الزانية سحت، و ثمن الكلب الذي ليس بكلب الصيد سحت، و ثمن الخمر سحت و ...[3] [والرواية وان كانت مرسلة لكن اسناد الصدوق ايّاها الى ابى عبدالله (ع) بقوله: «قال» يدلّ على ثبوتها عنده واعتماده عليه] حال مرحوم شیخ فقط فراز محلّ شاهد را آورده که فرمود: سگی که سگ شکار نباشد ثمنش سحت است [مفهوم وصف آنست که: پس سگ شکار ثمنش سحت نیست.]

نتیجه: مجموعهٔ اخبار مذکور به منطوق یا مفهوم، جواز بیع کلب صید را مطلقا دلالت کرد چه صید سلوقی و یا غیرسلوقی. [نکته: مرحوم شهیدی در

---

(۱) وسایل ج۱۲ ص۸۳ حدیث ۶ باب ۱۴.

(۲) وسایل الشیعه ج۱۲ ص۸۳ باب ۱۴ حدیث۷.

(۳) وسایل ج۱۲ ص۶۳ حدیث ۸.

حاشیه فرموده: نظره قدس سره الاستدلال بالمفهوم مع انه قدس سره لایقول بمفهوم الوصف وینکرها ولکن لافائدة فی التوصیف هنا غیرالدلالة علی المفهوم ولاریب فی حجیة الوصف المنحصر فائدة في الدلالة علی المفهوم.]

**قوله: ثم ان:**

ما برای جواز بیع کلب صید غیرسلوقی دو دلیل آوردیم:

۱ـ اجماعات منقوله.

۲ـ اخبار مستفیضه، حال اگر کسی در این دو دلیل ما خدشه کند و بگوید:

امّا معاقد اجماعات: از آنجا که اجماع دلیل لبی است بر قدر متیقن خود حمل می شود و آن کلب صید سلوقی است، پس غیرسلوقی را که محلّ بحث ما است شامل نمی شود.

و امّا اخبار: اینها هم به اطلاقش می خواهد کلب صید غیرسلوقی را شامل شود و ما ادّعا می کنیم که این اطلاقات به همان فرد اکمل و مصداق اتمّ یعنی سلوقی انصراف دارد و انصراف که آمد از تمسک به اطلاق مانع می شود و اخبار هم به درد ما نحن فیه نمی خورد.

مرحوم شیخ می فرماید: ادعای انصراف باطل و بی اساس است، و مجموعاً به سه دلیل آن را ردّ می کنند [و قبل از بیان ادلّه به دو نکته اشاره می شود:

۱ـ ما در سرتاسر مکاسب به این نمونه ادّعاهای فراوان برخورد خواهیم کرد و کمتر مطلقی را خواهیم یافت که از شرّ ادعای انصراف خلاص شده باشد و هر کسی ممکن است به نفع خود ادّعای انصراف کند ولی باید توجه داشت که هر انصرافی مانع از تمسک به اطلاق نیست بلکه ضابطه دارد.

۲ـ انصراف عبارتست از اینکه: وقتی ما لفظ مطلقی را می شنویم ذهنمان بسوی یک فرد یا صنف خاص منصرف و متمایل شود و همان فرد یا صنف بذهن بیاید مثلاً از شنیدن کلمهٔ انسان به انسانهای سفیدپوست منتقل می شویم، از

شنیدن کلمهٔ حیوان، عرف عام به ماعدای انسان منتقل می‌شود از استماع کلمه ما، عراقی به ماءِ الفرات او الدجله منتقل می‌شود و... و انصراف دو شعبه دارد:

۱ـ انصراف بدوی.

۲ـ انصراف استعمالی.

انصراف بدوی آنست که: از غلبهٔ وجود خارجی آن فرد یا صنف سرچشمه می‌گیرد و ریشهٔ دیگری ندارد مثل انصراف به ماء فرات و... که در عراق آن فرد غالب و شایع است و مردم عراق بیشتر با او سر و کار دارند و این را بَدوی گویند، برای اینکه با مختصر دقّت و درنگی این انصراف زایل شده و یقین می‌کنیم که آب فرات خصوصیتی ندارد و الماء طاهر یا حلالٌ به اطلاقش باقی است.

انصراف ظهوری آنست که: در اثر کثرت استعمال لفظ مطلق در صنف یا فرد خاصّ، ذهن با همان مورد مأنوس شده بگونه ای که عند الاطلاق هم همان مورد تبادر می‌کند و ذهن به او منتقل می‌شود و بدرجه ظهور رسیده‌است مثل انتقال ذهن عرف عام از لفظ حیوان به چهارپایان و غیرانسان حال هر انصرافی جلو اطلاق را نگرفته و از تمسک به اطلاق ممانعت نمی‌کند آری اگر انصراف ظهوری تحقق یافت مانعیّت دارد. با حفظ این دو نکته می‌گوییم: ]

اشکال اول: انصراف لفظ کلب الصید به صید سلوقی بر فرض که باشد یک انصراف بدوی است و از غلبهٔ وجود خارجی صید سلوقی نشأت می‌گیرد و چنانکه در مقدمه یادآور شدیم این انصراف مانع از تمسک به اطلاق نیست و با اندك تأمّلی زایل می‌شود و باید انصراف ظهوری باشد که مانع شود آنهم خوشبختانه نیست زیرا کی گفته که کلمهٔ کلب الصید در صید سلوقی کثرت استعمال دارد؟ این صرف ادّعا است پس مانعی از استدلال به اطلاق نیست.

اشکال دوم: بر فرض قبول کنیم که انصراف بدوی هم جلو اطلاق را می‌گیرد خواهیم گفت: خوشبختانه در مانحن فیه این قسم از انصراف هم نیست

زیرا که منشأ آن غلبهٔ وجود است و ما قبول نداریم که در خارج غلبهٔ وجودی با کلب صید سلوقی باشد بلکه غالب کلاب صید غیر سلوقی هستند. پس این انصراف هم در کار نیست. [ضمناً ترتیب کتاب را مراعات نکرد و جواب اول را دوم، و دوم را اول آوردیم چون با ما ترتیب طبیعی انسب بود.]

**اشکال سوم:** بر فرض که از دو اشکال قبل صرفنظر کنیم می گوییم: اخبار مستفیضه دو دسته بود: یکدسته به کلب الصید که مضاف و مضاف الیه است تعبیر کرده که کالکلمة الواحده است و جای ادعای انصراف باقی است.

ولی یکدسته از اخبار بصورت قید و مقید یا صفت و موصوف آمده مثل سه روایت اخیر که فرمود: الکلب الذی ... و معنای تقیید اینست که در اینجا تقسیم در کار است و برخی از کلبها آنهایی هستند که صید واصطیاد از آنها صحت سلب دارد و ملکهٔ صید در آنها نیست، و برخی هم کلابی هستند که اصطیاد دارند و این صفت از آنها سلب نمی شود ولو بالفعل مشغول صید نباشند آنگاه منطوق اینها با تقیید مذکور مفید انحصار است یعنی منحصراً ثمن کلابی که ملکه صید ندارند سحت است.

و مفهومش این است که پس ثمن هر کلبی که طبیعت صید را دارد سحت نیست چه سلوقی یا غیر آن، و چنین خطابی در مقام ضرب القاعده است و عمومات یا مطلقاتی که در این مقام باشند آبی از تقیید و تخصیص هستند و به اطلاقش باقی است فیجوز بیع کلّ کلبٍ اتصف بصفة الاصطیاد.

**نتیجه:** با بیاناتی که شد دیگر ادعای انصراف هیچ جایی ندارد و قابل قبول نیست.

**قوله: بل:**

تا بحال مشکل اخبار حلّ شد، حال می رویم سراغ دو عبارت مقنعه و نهایه: [۱]

(۱) قبلاً آدرسها را آوردیم.

در صدر بحث گفتیم: ظاهر اطلاق دو کتاب مذکور اینست که کلب صید غیرسلوقی هم بیعش جایز نیست زیرا که اوّل فرمودند: بیع کلب ممنوع است و سپس تنها کلب صید سلوقی را استثناء کردند، پس صید غیرسلوقی هم حرام است. حال جا دارد کسی ادّعا کند که منظور مفید در مقنعه و شیخ طوسی در نهایه هم ازلفظ سلوقی خصوص سگ تازی نباشد بلکه مراد مطلق صیود یعنی سگ شکاری باشد چه سلوقی چه غیر آن که اگر این شد آنها نیز با مشهور موافق شده و مسألهٔ جواز بیع کلب صید غیرسلوقی اجماعی می شود.

شاهد ما بر ادّعای مذکور: بعض الفحول [شاید مراد علاّمه بحرالعلوم باشد.]

شهادت داده اند بر اینکه: گاهی کلمهٔ سلوقی بر مطلق الصید اطلاق می شود [و شهادت این بعض برای ما ارزش دارد].

مؤید ادّعای مذکور: علاّمه در کتاب منتهی اوّل از قول شیخین [مفید و طوسی ره] حکایت کرده که آنها جواز بیع را به کلب صید سلوقی اختصاص داده اند، سپس فرموده: مراد اینها از سلوقی کلب الصید است [یعنی مطلق سگ شکاری از نژاد تازی باشد یا نه] و اینگونه استدلال کرده: لفظ سلوق قریه ای در یمن بوده که بیشتر سگهای آن قریه برای شکار آموزش دیده بودند [و بقولی در روم و بقولی در ارمنستان] و کلب صید از هرکجا و هر نژادی که باشد به آن قریه نسبت داده می شود وگرنه موضوعیتی در کلاب آن قریه نیست پس علاّمه هم برداشتش همین است که منظور کلب الصید باشد.[1]

**قوله: وان کان:**

اگر بپرسید: چرا کلام علاّمه را بعنوان شهادت نیاوردید و بعنوان مؤید آوردید؟ خواهیم گفت: برای اینکه کلام علاّمه احتمال دیگری هم دارد و آن

(۱) منتهی ج۲ ص۱۰۰۹.

اینکه: شاید منظور علاّمه از جملهٔ: «وعنی بالسلوقی کلب الصید» این است که خود کلاب سلوقی دو دسته اند:

۱ـ اکثر آنها برای شکار آموزش دیده اند.

۲ـ اقلیّت آنها هم کلب هراش و عقور و مهمل و... هستند و مقصود از سلوق کلب صیداست یعنی کلب صید از سلوق نه هر کلب سلوقی ولو شکاری نباشد.

و طبق این احتمال کاری به کلب صید غیرسلوقی نداریم و تفسیر علاّمه بدرد ما نمی خورد. و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

ولکن در عین حال آن احتمال اوّل از کلام علاّمه اظهر است [وجه اظهریت بقول شهیدی: لوارید الثانی لکان الیق ان یقول و عنی بالسلوقی کلب الصید منه ای من خصوص الصیود من کلاب الصیود. یعنی در عبارت کلمهٔ منه را اضافه می کرد ولی بقول مطلق فرموده: وعنی بالسلوقی کلب الصید که شامل غیرسلوقی از صیود هم می شود.]

**قوله: فتدبّر:**

مرحوم شهیدی در حاشیه فرموده: شاید امر به تدبّر اشاره به تدبّر در وجه اظهریت و دقّت مطلب است و شاید اشاره به اشکال احتمال اول باشد و آن اینکه: هومن قبیل التصرف فی اللفظ الموضوع لمعنیً له عموم من جهة وخصوص من جهة اخری بارادة معنی آخر کذلک حیث انّ الکلب السلوقی عام لصیود ولغیره وخاص بقریة السلوق وقد ارید منه معنی عام للصیود من ذلک القریة وغیرها و خاص بالصیود ولا یعمّ غیره و هذا النحو من التصرف غیر معهود بل المعهود التصرف بنحو الاطلاق والتقیید او العموم والخصوص المطلق لامن وجه.

**قوله: الثالث:**

قسم سوم از انواع سه گانهٔ کلاب غیر هراش عبارتست از سگی که کارش

حراست از گله یا از باغ و بوستان و یا از زراعت است، آیا چنین سگهایی خرید و فروش دارند یا نه؟ دو دسته اقوال و آراء در این باب هست:

۱ـ بعض از فقهاء ادّعای کرده اند که: اشهربین قدماء قول به منع است یعنی بیشتر آنان فتوی به عدم جواز داده اند[1].

مرحوم شیخ می فرماید شاید این قایل مسأله اشهریّت منع را از اینجا استفاده کرده که دیده: اخباری که جواز بیع را به کلب صید منحصر کرده [قبلاً هفت روایت ذکر شد.]

در میان محدثین و علماء حدیث از قبیل مرحوم کلینی، مرحوم صدوق پدر [علی بن بابویه] و صدوق پسر [محمد بن علی] و محدثین قبل از اینان، مشهور است و همه این اخبار را نقل کرده اند، و نه تنها محدثین بلکه در میان اهل فتوی هم مسأله مشهور بوده.

و بزرگانی از قبیل شیخ مفید، قاضی ابن براج، سید بن زهره، ابن سعید حلّی، محقّق اوّل هم به منع فتوی داده اند و نه تنها این عده منع کرده اند بلکه از ظاهر خلاف شیخ طوسی و غنیهٔ ابن زهره ادّعای اجماع بر منع بدست می آید، اینها باعث شد که بعض فقهاء ادّعا کنند که الاشهر بین القدماء المنع.

۲ـ مشهور میان شیخ طوسی و متأخیرین از ایشان قول به جواز بیع است، چه اینکه از قدماء هم ابن جنید اسکافی فتوی به جواز داده آنجا که فرموده:

خرید و فروش سگ شکار و سگی که حارس و پاسبان گله و زراعت باشد جایز است سپس فرموده: غیر از سگ شکار و سگ حارس و نگهبان درسایر سگها خیری و نفعی نیست [پس بیع ندارند.]

شیخ انصاری ره می فرماید: اگر ما فراز قبلی کلام ابن جنید را قرینه بر فراز بعدی قرار دهیم باید بگوییم: مراد از کلمهٔ حارس در فراز بعدی هم کلب ماشیه

(۱) مستند الشیعه ج۲ ص۳۳۴، مناهل ص۲۷۶.

و زرع است.

ولی اگر این را به اطلاقش برگزار کنیم باید دامنهٔ جواز بیع را توسعه داده و بگوییم: بیع کلب بستان هم جایزاست، بیع سگی که حراست از منزل یا خیمه و چادر را دارد نیز جایز است چون تمام آنها حارس و دارای خیر نفع هستند در هر حال ابن جنید بیع کلب حارس را جایز می داند.

دیگر کسانی که فتوی به جواز داده اند:

از شیخ طوسی قول به جواز حکایت شده، از قاضی بن برّاج در باب اجاره حکایت شده، از سلاّر و هکذا ابوالصلاح حلبی در کتاب الکافی فی الفقه، ابن حمزه در وسیله ابن ادریس در سرایر نیز قول به جواز حکایت شده، و نیز از اکثر متأخرین هم قول به جواز نقل شده از قبیل: علاّمه حلّی فرزند بزرگوارش فخر المحققین، شهید اول، شهید ثانی، محقق ثاني، شیخ شمس الدین حلّی معروف به ابن قطان در کتاب معالم الدین فی فقه آل یس، مفلح بن حسین معروف به صیمری، ابن فهد حلّی و بسیاری از متأخر المتأخرین همه و همه طرفدار جواز هستند.

[نکته: واژهٔ قدماء، متأخرین، متأخر المتأخرین: قدماء تا زمان محقّق را گویند، متأخرین از محقّق تا علاّمه را گویند، متأخر المتأخرین از علامه به بعد را گویند.]

قوله: عد اقلیل:

بازبرگشتیم به قول اوّل: متأخرین هم نوعاً طرفدار جواز شده اند به استثنای دستهٔ کمی از آنان که از قدماء تبعیت کرده و فتوی به منع از بیع کلاب مذکور داده اند، و آن عده عبارتند از:

محقّق سبزواری در کفایة الاحکام، مرحوم محمدتقی مجلسی، مرحوم صاحب حدایق مرحوم علاّمه طباطبایی معروف به بحر العلوم در کتاب مصابیح

الاحکام، و مرحوم فقیه زمان خود یعنی کاشف الغطاء ره در شرحی که بر قواعد علاّمه داشته، اینها نیز طرفدار منع شده اند.

**قوله: وهو الاوفق:**

تا اینجا تماماً نقل اقوال واشاره به فتاوای اصحاب بود و از اینجا تحلیل مرحوم شیخ در مسأله شروع می شود و فراز و نشیبهایی را طی می کنند و این عادت مرحوم شیخ است که مطلبی را با ذکر شواهد و مؤیداتی بالا ببرند و سپس آن مطلب و بناء ساخته شده را ویران کنند و ... که گاهی در مطلبی این شیوه چند بار تکرار می شود تا نتیجه ای بگیرند:

در قدم اوّل: در باب بیع کلب دو دسته اخبار داریم:

۱ـ عمومات یامطلقاتی که می گوید: ثمن الکلب سحت و انواع کلاب را از هراش و صید و ماشیه و... شامل می شود و بیع همه را ممنوع اعلام می کند.

۲ـ خصوصیات یا مقیداتی که می گوید: لابأس بثمن کلب الصید، و خصوص کلب صید را استثناء می کند و جواز بیع آن را ثابت می کند و وقتی این دو دسته را کنار هم می گذاریم به این نتیجه می رسیم که: خرج ما خرج و بقی مابقی، یعنی از عمومات اوّلیه تنها کلب صید اعمّ از سلوقی و غیره مستثنی شد و بقیهٔ کلاب در تحت آن باقی است و هیچ مخصّصی برای کلب ماشیه و زرع و بستان نداریم، پس به حکم اصالة العموم می گوییم: بیع آنها جایز نیست.

ان قلت: ما یک روایتی از شیخ طوسی در مبسوط داریم مبنی بر اینکه بیع کلاب ثلاثه جایز است و آن اینکه: و روی انّ کلب الماشیة والحایط کذلک[1] یعنی جایزاست، حال آیا این حدیث نمی تواند مخصّص عمومات منع باشد؟

قلت: متأسفانه یک حدیث وقتی می تواند مخصّص باشد که جهات حجیّت آن تمام باشد و این حدیث هم قصور سندی دارد وهم قصور دلالی؟

(۱) مبسوط ج۲ ص۶۶.

**امّا سنداً**: روایت مرسله است و راوی آن معلوم نیست تا بدانیم که مورد وثوق هست یا نه و مرسله عند الامامیه ارزشی ندارد مگر مرسله ای که مرسل آن لایرسل الاّ عن ثقة مثل مراسیل ابن ابی عمیر ... که در جای خود بحث شده.

**وامّا دلالةً**: نقل یک خبر به چهار شکل متصور است:

الف: نقل به لفظ، یعنی عین الفاظ امام(ع) را برای ما نقل کند.

ب: نقل به معنی، یعنی معانی کلام را به لفظ دیگر که مرادف لفظ امام است نقل کند. مثلاً امام فرموده: ذَهَبَ، ناقل بگوید: مشی، یا فرموده: هلّم، و او می گوید: تعال، و ...

ج: نقل به ترجمه: یعنی کلام امام را به زبان عربی است به لغت دیگر ترجمه کند مثلاً امام فرموده: ذهب، او در مقام نقل می گوید: رفت، و ...

د: نقل مضمون: یعنی برداشت خود را از سخن امام(ع) بازگو کند که مراد امام(ع) به نظر من فلان بود، یا ماحصل فرمایش امام این بود و ...

حال از این اقسام، سه قسم اول ارزشمند است ولی قسم رابع اعتباری ندارد و ادلّه حجیت خبر واحد این قسم از نقل را که حدسی است نه حسّی شامل نیست.

چون ما مخلص کلام امام هستیم نه مرید استنباط راوی، و مع الأسف مانحن فیه از قسم رابع است زیرا کلمهٔ کذلک دارد که برداشت راوی است و گفته:

اینها هم بیعش جایز است. ولذا ارزشی ندارد. پس بیع این کلاب مجوّزی ندارد.

**قوله: المتجبر:**

در قدم دوم: مرحوم شیخ تمام سعی خود را می کنند برای اثبات جواز بیع کلاب ثلاثه و شواهدی چند می آورند:

الف: درست است که حدیث مذکور از لحاظ سند و دلالت قصور داشت ولکن مشهور متأخرین از شیخ طوسی ره طبق آن عمل کرده اند و در جای خود ثبت شده که شهرت عملیّه ضعف روایت را جبران می کند و در نتیجه ارزشمند می گردد و می تواند به جنگ عمومات رفته و آنها را تخصیص بزند.

ب: بلکه از شهرت مذکور بالاتر از برخی کلمات اتفاق نظر فقهاء بر جواز بیع کلاب مذکور مستفاد است [و اتفاق به معنای: تطابق جمیع علماء امت در جمیع اعصار و قرون بر حکمی از احکام است و در ادامه خواهد آمد.] که حتماً ضعف روایت را جبران می کند آن کلماتی که ظهور در اتفاق دارند سه عبارت است:

۱ـ شیخ طوسی در کتاب اجاره از مبسوط فرموده:

احدی از فقهاء [که خیلی دامنه اش وسیع است] فرق نگذاشته میان بیع این کلاب با اجارهٔ آنها [کبرای کلی] ضمناً در باب اجاره اتفاق نظر بر صحت اجاره قائم است «صغری» پس صحت و جواز بیع هم اتفاقی خواهد بود.[1]

۲ـ علاّمه در تذکره فرموده: بیع این کلاب در نزد امامیه جایز است[2]. باز کلمهٔ عندنا ظهور دراتفاق همهٔ فقهاء شیعه در همهٔ عصار دارد.

۳ـ از پاره ای حواشی شهید اوّل گزارش شده که: احدی از فقهاء میان کلاب اربعه یعنی کلب صید با کلب ماشیه و زرع و حائط فرق نگذاشته «کبری» و بیع کلب صید بالاجماع جایز است «صغری» پس بیع سایر کلاب هم باید جایز باشد «نتیجه».

ج: قوله: فیکون:

گویا کسی می پرسد: اگر این ادعای اتفاق ها صحیح است پس چرا گروهی

(۱) مبسوط ج۲ ص۱۶۶.
(۲) تذکرة ج۲ ص۲۹۵.

از فقهاء و بلکه روایات تنها کلب صید را ذکر کرده و بیعش را تجویز کرده اند؟

جواب: اگر این دعوای اتفاقها صحیح باشد [که بعد ردّ خواهد شد] خواهیم گفت: اینها قرینه می شوند بر اینکه: کلام آن دسته را که تنها کلب صید را آورده اند، بر مثال حمل کنیم و بگوییم: هدف اصلی اینست که: هر کلبی که دارای منافع محللهٔ مقصوده باشد بیعش جایزاست منتها آقایان که کلب صید را آورده اند صرفاً از باب مثال برای آن کبرای کلی است وگرنه اختصاصی به کلب صید ندارد.

د: قوله: کمایظهر:

آقای ابن زهره در غنیه عبارتی دارد که از آنهم مثال بودن کلب صید روشن می شود و آن اینکه: ایشان ابتداءً یک شرط اساسی را در مبیع معتبر کرده اند و گفته اند: مبیع باید دارای منفعت محللهٔ مقصوده باشد.

سپس فرموده اند: با این قید احتراز کردیم از چیزهایی که انتفاع به آنها حرام است.

سپس فرموده: همهٔ نجاسات در اموریکه دارای منفعت محرّمه باشند داخل اند مگر آن نجسی که به دلیل خاص خارج شده، سپس مثال زده به کلب آموخته شده برای شکار و به روغن زیتون نجس برای استصباح و ایجاد روشنایی در زیر آسمان که منافع محلّله دارند از قبیل صید واستصباح و بیعشان جایز است.

حال پیداست کسی که اوّل ضابطه را ذکرمی کند سپس نمونه می آورد صرفاً از باب مثال است و اختصاصی به نمونه های مذکور ندارد و هر چیزی دارای آن ملاك کلی باشد بیعش جایز است پس کلاب ثلاثه نیز بیعشان جایزاست چون دارای منافع محلّله هستند.

هـ: قوله: ومن المعلوم:

خود مرحوم شیخ اضافه می کنند که: قطع نظر از بیع، جواز انتفاع از کلاب

ثلاثه هم از نظر شرعی بین فقهاء مجمع علیه است و هم سیرهٔ مستمرهٔ عقلاء بر نگهداری و انتفاع از این کلاب بوده و هست و ای چه بسا این کلاب از کلب صید هم احیاناً منفعت مهمتری دارند، پس باید بیع اینها هم جایز باشد.

هم به دلیل اینکه: قیدی که سیدبن زهره آورد [منفعت محلله مقصوده داشتن] در اینها وجود دارد پس ذکر کلب صید از باب مثال است.

و هم بدلیل اینکه: کراراً آوردیم که منع از بیع اشیاء نجس در گرو حرمت انتفاع به آنها است پس اگر منفعت محرّمه نبود، منع هم نیست چراکه اذا انتفی الشرط انتفی المشروط.

و: قوله: ویؤید ذلک:

باز هم برای جواز بیع کلاب ثلاثه و اینکه ذکر کلب صید از باب مثال می باشد دو شاهد از علاّمه اقامه می کنیم:

۱ـ مقتضی برای جواز بیع کلب صید، در این کلاب نیز هست و آن داشتن منفعت محللّه مقصوده است، پس همین امر که مقتضی و ملاك جواز بیع کلب صید بود مناط جواز بیع بقیهٔ کلاب هم می شود [۱] [و مانع هم که مفقود است چون نجاست مانع نیست.]

۲ـ به روایات و فتاوی که مراجعه می کنیم می یابیم که: برای این کلاب دیه مقدر شده یعنی اگر کسی کلبی را عمداً بکشد باید دیه بپردازد و دیهٔ کلب صید چهل درهم است، دیهٔ کلب ماشیه بیست درهم است و... و تعیین دیه دلیل بر ارزشمندی و مالیّت آنها است و هر چیزی که مقابله با مال کرد پس قابل تملک است و بیع و شرائش جایز است.[۲]

در قدم سوّم: قوله: و ان ضعف: تا اینجا تمام وجوهی را که برای جواز بیع

---

(۱) تذکرة ج۱ ص۴۶۴.
(۲) منتهی ج۲ ص۱۰۰۹.

کلاب ثلاثه میسّر بود آوردیم، در این مرحله شروع می کنیم به تضعیف تمامی آنها [البته ترتیب بین وجوه رعایت نشده یعنی نه لف و نشر مرتب است که از اوّل شروع کرده و به آخر ختم کنند و نه لف و نشر مشوش که از آخر به اوّل بیایند بلکه بصورت مخلوط آورده اند.]

امّا جواب وجه اوّل علاّمه: این وجه به قیاس برمی گردد [صغری] و قیاس عندنا باطل است «کبری» پس این وجه باطل است «نتیجه».

بیان ذلک: اگر در روایات آمده بود که بیع کلب صید جایز است به مناط منفعت محلله داشتن، قیاس روا بود چون منصوص العلة بود ولی خبری از تعلیل و ذکر مناط نیست، طبعاً هر مناطی بر جواز بیع کلب صید بیاوریم مستنبط خواهد بود.

و قهراً قیاس کلاب دیگر به آن از باب قیاس مستنبط العلة خواهد بود که به اجماع شیعه وبه تواتر اخبار چنین قیاس باطل است، زیرا ما از کجا احراز کنیم که مناط جواز بیع کلب صید همین منفعت محلله داشتن است نه تعبّد؟ و بر فرض احراز آن، از کجا احراز کنیم که این مناط هم بتمامه و کماله در سایر کلاب هست تا قیاس کنیم؟ شاید در سایر کلاب مفاسد باطنیه ای هست که بر مصالح ظاهریه غلبه کرده و در واقع ممنوع البیع باشند ولی ما از آن جهات و مفاسد خبر نداریم. پس نمی توانیم قیاس کنیم.

[نکته: انّ المعاملات شرعت لتبادل الحاجات ولیست کالعبادات المبنیة علی التعبد المحض والاسرار والمصالح الخفیّة.]

و امّا جواب وجه دوّم: اوّلاً نفس تقدیر دیه دلیل بر عدم تملک کلاب است، زیرا اگر کلاب مالیت و ملکیت داشت قانون اموال اینست که: من اتلف مال الغیر فهو له ضامن، یعنی اگر مثلی است ضامن به مثل است و اگر قیمی است ضامن قیمت است چه بیش از دیهٔ مقدّره باشد چه به اندازهٔ آن و چه کمتر، و اینکه

مستقیماً به سراغ دیه رفته دلیل بر عدم تملک آنست و اینکه کلب جزء مالایملک است، پس بیع او ممنوع است.

ثانیاً بر فرض که تقدیر دیه دلیل بر عدم تملک نباشد لااقل دلیل بر ملکیت و قابلیت تملک هم نیست زیرا که دو احتمال مطرح می شود:

۱ـ تقدیر دیه از باب ملکیّت باشد.

۲ـ از باب تعیین غرامت و خسارت معیّنی باشد که برای تفویت بعض چیزهای قابل انتفاع تعیین می شود یعنی بعض امور هست که ولو مالیت ندارد و اتلاف آن اتلاف مال غیر نیست ولی دارای انتفاعات هست و صاحب آنها اولویت دارد به این انتفاع.

حال اگر کسی مانع از آن انتفاع شد باید خسارت را بدهد مثل اتلاف خمر که ولو مالیت ندارد ولی صاحب خمر اولی است که آنها را سرکه درست کند و اگر کسی آنرا ریخت باید خسارت بدهد و هکذا اتلاف حرّ که اگر کسی حرّی را به خطا یا شبه عمد کشت باید دیه بدهد ولی معنایش این نیست که حرّ مالیت دارد بلکه برای اینست که شما جلو حیات و تلاش او و امرار معاش فرزندانش را گرفتی و باید دیه ای بپردازی تا ورثهٔ مقتول محروم نباشند و...

**قوله: ونحوهما:**

امّا اینکه ادّعای اتفاق شیخ و علامه و شهید را موجب جبران قصور روایت مرسله دانستید چندین جواب دارد:

۱ـ اتفاقات مذکور معارض است با ادعای اجماع شیخ طوسی در خلاف و ابن زهره در غنیه مبنی بر عدم جواز بیع سایر کلاب غیر از سگ شکاری، و این اجماعات تعارض و تساقط می کنند.

۲ـ بر فرض که از معارضه غمض عین نماییم می گوییم: اصل ادعای مذکور ناتمام است زیرا با وجود مخالفت مشهور از اهل روایت [کلینی و صدوقین

و ... ] و از اهل فتوی [محقّق و مفید و ... ] چه جای ادعای اتّفاق الکّل فی الاعصار والامصار است؟!

**قوله: نعم:**

مقدّمه: الفرق بین الاتفاق والاجماع: الاتفاق عبارة عن تطابق آراء فقهاء الامّة في جمیع الاعصار علی فتوی واحدة بحیث لایوجد لهم مخالف. والاجماع عندنا عبارة عن فتوی جماعة یستکشف بها قول المعصوم (ع) والنسبة بینهما عموم من وجه. اذ یمکن اتفاق العلماء جمیعاً فی مسألة فرعیة مبنیة علی الاستنباط والنظر ومعذلک لایستکشف به قول الامام (ع) نظیر اتفاق الفلاسفة في مسألة فلسفیة، و یمکن اجماع جمع من العلماء المتعبدین بعدم الافتاء الأ علی ماتلقوه عن الائمة (ع) یداً بید فیقطع با جماعهم بتلقی المسألة عن المعصوم.

با حفظ این مقدمه می گوییم: اگر شیخ و علامه و شهید بجای ادعای اتفاق، ادعای اجماع می کردند ممکن بود کسی بگوید: این اجماع با وجود مخالف موهون نیست [زیرا که در باب اجماع مبانی فراوانی هست و مبنای جماعتی اینست که: اگر ما از اتفاق جمع قلیلی رأی امام را کشف کنیم آن ارزش دارد و نامش را اجماع می گذاریم هر چند اکثریت مخالف آن باشند ولی اتفاق به مجرّد دسترسی به مخالف موهون می شود و متأسفانه اینها ادعای اتفاق کردند که ردّ شد.

**۳ـ قوله: مع:**

تازه اگر ادعای اجماع هم می کردند باز بنابر بعض مبانی قابل قبول نبود زیرا بر مبنای شیخ طوسی و شهید اوّل ره و ... اجماع به ملاك قاعدهٔ لطف حجّت و کاشف از رأی معصوم است و در قاعدهٔ مذکور شرط اساسی اتفاق الکل فی عصر واحد است و با وجود مخالفت کثیر در هر عصری این شرط مفقود است و امثال شیخ طوسی حتی ادّعای اجماع هم نمی توانند بکنند، پس نه اتفاقی درست شد و

نه اجماعی تا بتواند ضعف مرسلهٔ مذکور را جبران کند.

قوله: و امّا شهرة:

و امّا اینکه قبل از اجماع مذکور ادعای شهرت عملیّه شد و از این راه خواستند ضعف و قصور حدیث را جبران کنند، اینهم چندین جواب دارد:

۱ـ شهرت مذکور، شهرت بین متأخرین از شیخ طوسی است و چنین شهرتی ارزش ندارد تا جابر قصور حدیث باشد و باید شهرت قدماییه باشد.

[نکته: فرق شهرت قدماییه و شهرت نزد متأخرین در اینست که: قدما متعبد به افتاء بر طبق نصوص بودند و لذا از شهرت میان آنها ما مطمئن به نص معتبری می شویم و ارزش دارد. ولی متأخرین چنین تعبدی را ندارند بلکه بناء آنها بر اینست که به آنچه که انظار و اجتهاد است حدسیهٔ آنان بدو منتهی شد فتوی می دهند و طبعاً چنین چیزی کاشف از تلقّی حکم از معصومین نیست.]

۲ـ به ویژه که کثیری از قدماء [که قبلاً برشمردیم] مخالفت کرده و فتوی به منع داده اند پس با شهرت نزد متأخرین معارض می شود که یا راجح است یا معادل و به معارضه ساقط می شود.

۳ـ عمومات بیع کلب که خیلی هم زیاد است در مقام حاجت وارد شده وسایل نیاز داشته که حکم را بداند تا عمل کند و در چنین مقامی امام فقط کلب صید را استثناء کرده و اگر غیر از آنهم جواز بیع داشت حتماً بیان می کرد وگرنه تأخیر بیان از وقت حاجت پیش می آید و آنهم قبیح است.

۴ـ کتب مشهوره و معتبرهٔ حدیثی هم از این روایت مرسلهٔ خالی است و حتی خود مرحوم شیخ طوسی ره که آن را در کتاب فقهی وفتوایی خود یعنی مبسوط آورده در دو کتاب حدیثی خود یعنی تهذیب و استبصار نیاورده است. پس به هیچ وجه چیزی که قصورهای حدیث را جبران کند نداریم.

قوله: و امّا حمل:

اینکه کسی به کمک ادعای اتفاقهای مذکور بخواهد کلمات فقهاء را بر مثال حمل کند یعنی اینکه فقهاء تنها کلب صید را استثناء کرده اند از باب مثال برای مطلق کلاب نافعه است و منحصر به کلب صید نیست، این ادّعا و حمل خیلی بعید است زیرا که فتاوای قدماء از اصحاب متخّذ از روایات است و روایات را نتوان بر مثال حمل کرد چرا که اولّ بصورت عام و کلی فرموده: «ثمن الکلب سحت» وهر کلبی حتی کلب صید را شامل است سپس به صورت استثناء فرموده: الاّ کلب الصید که ظاهرش عمومیت مستثنی منه و تخصیص خصوص کلب صید است نه اینکه از باب مثال باشد. و فتاوای متقدمین هم چنین است یعنی به تبع روایات ظهور در انحصار دارد.

**قوله: و امّا کلام:**

شیخ اعظم ره عبارت سید بن زهره را هم تأییدی من باب مثال بودن کلب صید آورد، ولی حالا می فرماید: آن کلام علی کل حال [ چه ذکر کلب صید را از باب مثال بدانیم و چه برای آن خصوصیتی قایل باشیم. ] ناتمام و غیروافی به مراد است.

بیان ذلک:

اگر مراد از ذکر کلب صید این باشد که جواز بیع منحصر به او است و بیع آن خصوصیت دارد نه اینکه از باب مثال باشد [که ظاهراً مراد ابن زهره همین است] چون فرموده: الاّ ماخرج بالدلیل من الکلب المعلم الصید و... و بنظر می رسد که این من بیانیّه باشد نه تبعیضیه [یعنی آنکه با دلیل خارج شده عبارتست از کلب صید و...] بنابر این که اختلال و نقض داشتن عبارت سیّد بن زهره روشن است. چراکه بالاجماع از جمله مواردی که از اعیان نجسه مستثنی است و بیعش جایز است و در مسأله اول از مستثنیات گفته آمد، مملوك كافر است.

و سیّد این را نیاورد، پس ناقص است.

و اگر کلب صید از باب مثال هم باشد باز مثال برای مطلق کلاب نافعه خواهد بود و مثال برای مملوك کافر نخواهد بود پس کلام سیّد بالاخره اختلال و عیب دارد. مگراینکه کسی بگوید: کلب صید را که آورده از باب مثال است آنهم نه فقط برای مطلق کلاب بلکه، برای یک عنوان کلیّ ای که عبد کافر را هم شامل شود یعنی مثلاً از کلب صید اراده کرده باشد کلّی حیوان نجسی را که دارای منفعت محللهٔ مقصوده است و این معنا بر کافر هم صادق است کما اینکه کلمهٔ زیتون متنجّس هم مثال است برای کلّیهٔ روغنهای متنجّسی که از بیع اعیان متنجّسه هستند. ولی اثبات اینکه لفظ کلب صید مثال برای مطلق حیوان کذایی باشد کار آسانی نیست تا بگوییم مراد سیّدبن زهره همین است.

**قوله: ولکن:**

در قدم چهارم باز برمی گردیم به قول به جواز و می گوییم: از طرفی مشهور متأخرین از زمان شیخ به جواز بیع کلاب ماشیه و زرع وحائط فتوی داده اند، و از طرفی امارات و علائم ملکیت هم در این کلاب وجود دارد زیرا که تقدیر دیه داشتند، صاحبان آنها حق الانتفاع دارند، دیگران حق ندارند بدون رخصت از صاحب کلب در آن تصرف کنند.

و... حال می گوییم: مجموعهٔ آن شهرت فتوایی نزد متأخرین به ضمیمه امارات مذکور برای ما ظن به جواز می آورد و اینکه بگوییم: بیع کلاب نافعه مطلقا جایز است چه کلب ماشیه، یا زرع، یا بستان و چه حتی بیع کلب خانه و کلب خیمه و چادر نشینی. ولی تازه این اوّل کلام است که بر فرض که چنین ظنی پیدا شد.

امّا اصل اولی در باب ظنون حرمت عمل بر طبق ظن است مگر آنچه که بدلیل معتبر خارج شده باشد و در مانحن فیه جواز بیع این کلاب تنها با مرسله مبسوط درست می شود که آنهم ردّ شد. و لذا در آخر می فرماید: بعد اللتیا والّتی

مسأله خالی از اشکال نیست، ولی در عین حال ما نظر خود را در دو مرحله بیان می کنیم:

الف: از نظر ادلهٔ اجتهادیه [یعنی همان عمومات و خصوصات باب که تنها به باب کلب صید تخصیص خورده بود و لاغیر] اقوی منع است به بیانی که در قدم ۱و۲و۳ گذشت.

ب: بر فرض که دستمان از ادلهٔ اجتهادیه کوتاه شود نوبت به ادلهٔ فقاهیّه می رسد و چون شبههٔ تحریمیه است که آیا بیع این کلاب جایز است یا نه؟ باز جای احتیاط است و الاحوط المنع.

قوله: فافهم:

به نظر می آید: این کلام اشاره به یک سؤال و جواب باشد:

سؤال: شمای شیخ همه جا سخن از منافع محللهٔ مقصوده به میان آوردید و فرمودید: هر چیزی که دارای این مناط باشد بیعش جایز است چه نجس باشد یا نه، نجاست مانع نیست حال چرا به حکم همین مناط در مانحن فیه یعنی کلب ماشیه ... فتوی به جواز نداده و منع را اختیار کردید؟

جواب: برای اینکه در خصوص باب کلب ما عموماتی در حدّ استفاضه داریم مبنی بر اینکه ثمن الکلب سحت از این عمومات کلب صید سلوقی و غیر سلوقی استثناء شده.

و اگر ملاك جواز را منفعت محلله داشتن بگیریم باید کلب ماشیه، زرع، بستان، منازل و خیمه ها و سگهای پلیس امروزی و ... را استثناء کنیم و تنها در تحت آن همه عمومات کلب هراش باقی بماند و این تخصیص اکثر است و هو قبیح مستهجن ولذا صوناً لکلام الحکیم عن القبیح والاستهجان می گوییم: بیع سایر کلاب ممنوع است و با وجود این عمومات دیگر نوبت به عمومات صدر کتاب هم می رسد چون این عمومات در باب کلب از آن عمومات اخص است و

یقدم الخاص علی العامّ. پس فتوای به منع همچنان باقی و برقرار است.

**قوله: الثالثة:**

مسأله سوم از مسایل چهارگانهٔ مستثنیات از اعیان نجسه متنجّسه، خرید و فروش عصیر عنبی است [واژهٔ عصیر در لغت عرب به معنای عصاره و چکیده و فشردهٔ چیزی است که این مایع از آن استخراج شده است، چه آبی باشد که از انگور فشرده بدست می آید و چه عصارهٔ زبیب یا تمر باشد]. و در کلمات فقهاء سه نوع عصیر مطرح است:

۱ـ عصیر عنبی.

۲ـ عصیر زبیبی.

۳ـ عصیر تمری، و بحث از حلیّت و حرمت، و طهارت و نجاست در هر سه قسم قابل جریان است. ولکن جناب شیخ ره بحث را به عصیر عنبی اختصاص داده اند. و عصیر عنبی چند قسم است:

۱ـ عصیری که به غلیان و جوشش نیامده، چنین قسمی هم حلال و هم طاهر و هم جایز البیع است.

۲ـ عصیری که غلیان پیدا کرده بنفسه یعنی خود بخود به جوش آمده که چنین قسمی عند المشهور یا خمر و یا به حکم خمر است و در نتیجه هم حرام و هم نجس و هم اکتساب به آن ممنوع است و طریقهٔ تطهیرش انقلاب الخمر خلاً می باشد نه ذهاب ثلثین.

۳ـ عصیری که در اثر تابش خورشید و حرارت خورشیدی غلیان پیدا کرده که اینهم ملحق به قبلی است.

۴ـ عصیری که بواسطهٔ آتش غلیان پیدا کرده و در اثر تبخیر و بخار شدن $\frac{2}{3}$ آن کم شده که هم حلال و هم طاهر و هم جایز البیع می شود چون شیرهٔ انگور شده.

۵ـ انّما الکلام در عصیر عنبی است در محدودهٔ خاصّ بعد از غلیان بالنّار و

قبل از ذهاب ثلثین، در این رابطه چهار بحث مطرح است:

۱ـ آیا عصیر عنبی اذا غلی و لم یذهب ثلثاه، حلال است یا حرام؟ بالاجماع حرام است و خوردن آن جایز نیست.

۲ـ آیا عصیر عنبی در فرض مذکور پاك است یا نجس؟ مشهور طرفدار نجاست هستند.

۳ـ آیا عصیر عنبی کذایی مالیت دارد یا خیر؟ آری مالیّت آن باقی است و تنها مانع همان ذهاب ثلثین است که پس از آن هرگونه انتفاعی بلامانع است پس بالفعل لاینتفع به ولی بالقوة القریبة من الفعل ینتفع به: و برفرض شک در بقاء مالیت از استصحاب مدد می گیریم و می گوییم: عصیر عنبی قبل الغلیان که مالیت داشت، آیا بعد الغلیان و قبل ذهاب الثلثین، مالیّت آن باقی است؟ استصحاب بقاء مالیت ارکانش تام است و جاری می شود.

و می توانیم بجای استصحاب بقاء مالیّت که استصحاب وجودی است از استصحاب عدم خروج از مالیت که اصل عدمی است بهره بگیریم و بگوییم: قبل الغلیان که از مالیت خارج نبود حال بعد الغلیان آیا بواسطهٔ نجاست عرضی که پیدا کرده از مالیت خارج شد یا نه؟ استصحاب عدم جاری می شود.

فوقش اینست که عصیر عنبی در این مرحله از نظر شرعی مالیّتش معیوب است چون نجس شده ولی این عیب قابل زوال است و با کم شدن $\frac{2}{3}$ بواسطه غلیان پاك می شود.

۴ـ آیا خرید و فروش عصیر عنبی جایز است یا حرام؟ شیخ اعظم ره می فرماید:

الاقوی جواز المعاوضة، یعنی معامله اش جایز است و دو دلیل می آورند:

۱ـ استصحاب بقاء مالیت که در نکته سوم آوردیم و معتقدیم که این اصل دلیل مستقلی نیست بلکه زمینه ساز دلیل بعدی است و لذا خود مرحوم شیخ فرموده: بناءً علی انّه مال ...

۲ـ عمومات باب بیع و تجارت از قبیل: احل الله البیع که به اطلاقش بیع عصیر عنبی کذایی را هم می گیرد. لاتاکلوا اموالکم بینکم بالباطل الاّ ان تکون تجارةً عن تراض، و معاوضهٔ عصیر مذکور تجارتی همراه با رضایت طرفین است. لایحلّ مال امرءٍ مسلم الاّ بطیب نفسه. الناس مسلّطون علی اموالهم و... [و این اولین قدم استفادهٔ مرحوم شیخ از عمومات مذکور است ولی در مباحث بیع و خیارات خواهد آمد که قدم به قدم ازاین عمومات استمداد می طلبیم.]

**قوله: ولذا:**

این شاهد دنباله نکتهٔ سوم و تأییدی بر بقاء مالیت عصیر مذکور است و آن اینکه: اگر غاصبی از کسی عصیری را غصب کرد و سپس آن را بجوش آورد تا حرام و نجس گردید، آیا چنین غاصبی ضامن چیست؟

در اینجا عصیر مذکور را در حکم تالف و به منزلهٔ آن قرار نداده و نگفته اند: این عصیر را کآن لم یکن بگیر و باید به اندازهٔ عصیر مغصوب، عصیر پاك و حلال تحویل بدهی بلکه گفته اند خود همین عصیر عنبی را باید به مالک برگردانی.

[علی الید مااخذت حتی تؤدی] یعنی ارزش و مالیتش محفوظ است، در ضمن خسارت $\frac{2}{3}$ را باید به صاحب عصیر بدهی چون تو باعث حرمت و نجاست و بدنبالش نقص ثلثین شدی و نیز اگر تنقیض $\frac{2}{3}$ نیاز به هیزم و کارگر دارد که مواظبت کند و آنها را بهم بزند باید اجرت این کارها را تو بدهی [الغاصب یؤخذ باشق الاحوال.]

و علاّمه هم در تذکره تصریح کرده که اجرت عمل و خسارت نقص $\frac{2}{3}$ را باید غاصب بدهد بدلیل اینکه: غاصب عصیر مالک را غصب کرده و الان معیوباً به او ردّ می کند و برطرف کردن این عیب هم نیازمند هزینه است و باعث این عیب هم غاصب است پس خسارت هم بر عهدهٔ خود وی خواهد بود.[1]

(۱) تذکرة ج۲ ص۳۸۷.

[پس مالیت عصیر عنبی بواسطهٔ غلیان و حرام و نجس شدن موقّتی از بین نمی رود.]

**قوله: نعم ناقشه:**

محقّق ثانی در کتاب ارزشمند جامع المقاصد[1] به علاّمه اعتراض کرده به اینکه: چه فرق است میان فرع مذکور که غاصبی عصیری را غصب کرده و جوشانده و حرام و نجس شده و... که گفتید خود عصیر را رد کند و خسارتهای مذکور را هم جبران کند، و میان فرع دیگری که شبیه اینست و آن اینکه: اگر کسی عصیری را غصب کند و در دست او عصیر تبدیل به خمر شود [بنفسه او بالشمس] که در این فرع فتوا دادید به وجوب غرامت مثل یعنی عصیر خمر شده را کالتالف به حساب آورده و گفتید ردّ آن جایز نیست و من اتلف مال الغیر فهوله ضامن، و چون عصیر مثلی است فتوا دادید به اینکه مثل عصیر مذکور را باید خسارت کشیده و به مالک بدهد؟ پس محقّق ثانی به علاّمه اشکال دارد.

شیخ اعظم ره می فرماید: فرق بین عصیر عنبی در صورت غلیان [فرع اول] و عصیر عنبی در صورت خمر گردیدن [فرع دوّم] خیلی روشن است و آن اینکه: عصیر عنبی بعد از غلیان هم مالیّت دارد هم عند العرف والعقلاء وهم عندالشرع و هیچ مانعی از مالیت نیست مگر نجاست که آنهم در چیزهایی مانعیّت دارد که قابل تطهیر نباشند و عصیر عنبی قابل تطهیر است و بواسطهٔ کم شدن $\frac{۲}{۳}$ در سایهٔ آتش باقیمانده پاك می شود و مانند آب چاه است که اگر نجس شد بواسطهٔ نزح و کشیدن مقدار معیّنی از آن پاك می شود [و بحث منزوحات بئر در اول شرح لمعه مفصل است.]

ولی عصیر عنبی بعد از خمر شدن از مالیت می افتد زیرا که با حفظ عنوان خمریت دیگر قابل تطهیر نیست پس انتفاع اصلی آن تحریم شده پس مالیت ندارد

(۱) جامع المقاصد ج۶ ص۲۹۲ـ۲۹۳.

پس ردّ خود آن به مالک وجهی ندارد آری خمر اگر بخواهد پاك شود باید انقلاب به سرکه پیدا کند که در آن صورت هم موضوع عوض شده و عنوان دیگری جای خمر را گرفته است، اینست فرق میان دو فرع مذکور.

**قوله: وبالجمله:**

ویژگی مهم عصیر عنبی بعد از غلیان و قبل از ذهاب ثلثین در اینست که هم نجاست و هم حرمت شرب آن دو امر عرضی بوده و صرفاً در یک محدودهٔ معیّنی که متوسط بین الحالتین [حال قبل از غلیان و حال بعد از ذهاب ثلثین] است بر عصیر عارض می شوند و احکام چیزهایی را دارد که متنجّس شده و نجاست عرض پیدا کرده آنهم قابل زوال است و در چنین چیزهایی مانعی از بیع نیست.

**قوله: فلایشمله:**

حال که نجاست و حرمت عصیر عنبی، عرضی و زوال پذیر است پس آن فراز از روایت تحف العقول که فرمود: او شیئ من وجوه النجس عصیر عنبی را شامل نیست زیرا که مراد از وجه عنوان است و عنوانات نجسه همان اعیان نجسه می باشند که از اول با حفظ عنوان نجس هستند و عصیر عنبی که فی نفسه از عناوین نجسه نیست آری در یک حدّ معیّنی نجاست بر او عارض می شود و لذا مشمول آن حدیث نبوده و محکوم به حرمت بیع نخواهد بود.

و حدیث نبوی (ص) انّ الله اذا حرم شیئاً حرّم ثمنه، نیز ما نحن فیه را شامل نیست چراکه مراد حدیث حرمت مطلقه است یعنی اگر خدای تمام یا اهمّ منافع چیزی را بقول مطلق تحریم کرد ثمن آن را هم تحریم کرده است. و عصیر عنبی که بقول مطلق حرام نشده تنها در حالت متوسطی حرام شده که زوال پذیر است. پس عصیر عنبی مشمول این حدیث هم نیست.

و نیز معقد اجماع علاّمه هم عصیر عنبی را شامل نیست.

بیان ذلک: علاّمه ادعای اجماع نموده بر اینکه بیع نجس العین فاسد و باطل

است[۱] و می دانیم که مراد از عین یعنی حقیقت و ماهیت و ذات شیئ و نجس العین یعنی چیزی که ذاتاً نجس و از اعیان نجسه است و عصیر عنبی که اینگونه نیست بلکه یک نجاست عرضی دارد که بزودی زایل می شود. پس عصیر عنبی مشمول اجماع مذکور هم نیست.

**قوله: ویمکن:**

ما خود در عصیر عنبی جواز معاوضه را تقویت کردیم حال ممکن است جواز را به دیگران هم نسبت دهیم به اینکه: کلیه کسانی که گفته اند: اعیان نجسه بیع و شرائش حرام است و قید قابل تطهیر نبودن را افزوده اند در مانحن فیه قایل به جواز هستند چون عصیر عنبی قابل تطهیر است وقید مذکور را ندارد و اذا انتفی القید انتفی المقید که منع باشد. با این حساب مجوّز بیع در مسأله زیاد می شود.

**قوله: ولم اجد:**

بطو کلی در رابطه با معاوضهٔ عصیر عنبی دو مبنا وجود دارد:

۱ـ مبنای شیخ اعظم جواز بیع و شراء آنست به دلیل عمومات بیع در تجارت که بیان شد.

۲ـ مبنای سیّد صاحب مفتاح الکرامه که عدم جواز معاوضه است.[۲]

شیخ ره می فرماید: در میان فقهاء شیعه غیر از صاحب مفتاح الکرامه کسی را ندیده ام که تصریح به خلاف کرده باشد و صریحاً فتوی به منع دهد. و ایشان به دو دسته ادلّه تمسک کرده است.

الف: دستهٔ اوّل عبارتست از عموماتی که در آغاز مکاسب گذشت و در همین مسأله نیز بدانها اشارت رفت، از قبیل فرازی از روایت تحف العقول که: او شیئ من وجوه النجس، و عصیر عنبي بعد ازالغلیان و قبل ذهاب الثلثین،

---

(۱) تذکرة ج۱ ص۴۶۴.

(۲) مفتاح الکرامة ج۴ ص۱۲.

نجس شده و مشمول این حدیث می باشد.

پس تجارت با آن ممنوع است، و از قبیل حدیث نبوی: انّ الله اذا حرم شیئاً حرّم ثمنه، و عصیر مذکور قطعاً حرام است پس ثمن آن نیز حرام خواهد بود.

ب: دستهٔ دوم عبارتست از خصوصیاتی که در مورد عصیر عنبی واردشده و بر عدم جواز بیع دلالت دارند و به سه روایت اشاره می کنیم:

۱ـ روایت ابی کهمس[1]: قال سئل رجل اباعبدالله (ع) عن العصیر، فقال: لی کرمٌ وانا اعصره کل سنة واجعله فی الدنان وابیعه قبل ان یغلی، قال: لابأس به وان غلی فلایحل بیعه. ثم قال: هو ذا نحن نبیع تمرنا ممن نعلم انه یصنعه خمراً.

محل شاهد همان است که شیخ در مکاسب آورده که: وان غلی فلایحل بیعه، یعنی عصیر عنبی اگر بجوش آمد بیعش جایز نیست. و هو المطلوب.

۲ـ روایت ابی بصیر قال: سألت اباعبدالله (ع) عن ثمن العصیر قبل ان یغلی لمن یبتاعه لیطبخه او یجعله خمراً. قال(ع): اذا بعته قبل ان یکون خمراً وهو حلال فلابأس.[2]

مفهوم شرط کلام امام(ع) اینست که اگر عصیر عنبی را پس از اینکه خمر شده بفروشی ممنوع است. و هو المطلوب.

البته در نسخه تهذیب جملهٔ وهو حلال هم دارد که شیخ ره آورده که بیانگر حال مطلب است یعنی قبل از اینکه خمر شود که حلال است بفروشی. ولی در نسخه وسایل و کافی این جمله نیست.

[والظاهر انّ قوله(ع): «وهو حلال» حالٌ توضیحی لسابقه لاشرط مستقل، وذکر لبیان ماهی النکتة حقیقة لجواز البیع قبل الخمریة وهی وقوع البیع علی الشیئ حال کونه حلالاً.]

---

(۱) وسایل الشیعه ج۱۲ ص۱۶۹ باب۵۹ حدیث۶ـ۲.

(۲) وسایل الشیعه ج۱۲ ص۱۶۹ باب۵۹ حدیث۲.

۳ـ مرسله محمد بن هیثم: عن رجل عن ابی عبدالله (ع): قال سألته عن العصیر یطبخ بالنار حتی یغلی من ساعته، ایشربه صاحبه؟ فقال: اذا تغیّر عن حاله وغلی فلاخیر فیه حتی یذهب ثلثاه ویبقی ثلثه[۱].

در این حدیث هم محل شاهد همان است که شیخ ره آورده که اذا تغیّر حاله وغلی فلاخیر فیه، بنابر اینکه جملهٔ فلاخیرفیه، بیع را هم شامل شود وگرنه در مورد روایت سخن از بیع نیست و سخن از شرب است که انتفاع دیگری است ولی لاخیرفیه را عام بگیریم و بگوییم هیچ خیری در او نیست پس بیع هم ندارد.

مرحوم شیخ اعظم ره می فرماید: هر دو دسته ادلّهٔ مانعین قابل مناقشه و مردود است: امّا عمومات: اینها را قبلاً جواب دادیم که منظور از وجوه نجسه عنوانات نجسه است و عصیر عنبی از عناوین نجسه نیست چون نجاست او عرضی است [ضمن اینکه اصل تنجّس هم مورد بحث است] و منظور از حرمة الشیئ هم حرمت مطلقه است نه فی حال دون حال وعصیر عنبی در حال معیّنی حرام است نه مطلقا پس مشمول عمومات که نیست.

و امّا خصوصات: اولاً این اخبار مورد اعراض مشهور است و قبل از مفتاح الکرامه احدی برای منع بیع عصیر مذکور به آنها استدلال نکرده و حدیثی که معرض عنه مشهور شد ارزش ندارد و نمی تواند عمومات تجارت و بیع را تخصیص بزند.

ثانیاً این احادیث اشکال سندی هم دارند زیرا در سند اولی ابوکهمس است و در رجال وثاقت او ثابت شده، و در سند دوّمی قاسم بن محمد جوهری و علی بن ابی حمزه است که هر دو واقفی مذهب بوده و وثاقت آنها ثابت نیست، و سوّمی هم که مرسله است.

و ثالثاً اشکالات دلالی هم دارند که در جای خود مفصل بحث شده فی المثل

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۷ ص ۲۲۶.

روایت ابی بصیر دارد: قبل ان یکون خمراً و این مربوط به عصیری است که غلیانش بنفسه باشد نه بوسیلهٔ آتش و از بحث ما خارج است، یا در حدیث سوّم اصلاً صحبت از بیع نیست ولاخیر فیه شاید نظر به جهت شرب قبل از ذهاب ثلثین باشد و...

و رابعاً جواب مرحوم شیخ اینست که: این روایت در مقام ارشاد بوده و نهی وارده در آنها کنایه است از اینکه تا $\frac{2}{3}$ آن کم نشود قابل استفاده نیست و امّا اینکه بیع عصیر کذایی، آنهم به قصد تطهیر و تثلیث، آنهم با اعلام به مشتری که مانعی ندارد، خلاصه اینکه: بدون اعلان ممنوع است چون مشتری اگر جاهل بود ای چه بسا از عصیر عنبی در جهت شرب استفاده کند و مرتکب حرام شود. ولی پس از اعلان مانعی ندارد. [البته استفاده این تفصیل از روایات خیلی بعید است و قرینه ای بر اینکه روایت مسوق برای این جهت باشد در دست نیست.]

تنظیر: مَثَل عصیر عنبی مثل آب متنجّس است که قابل تطهیر می باشد و بیع آن بدون اعلان صحیح نیست ولی با اعلان به نجاست صحیح است.

**قوله: وبالجمله:**

پس از ابطال دلایل مانعین، می فرماید: ما اگر هیچ دلیلی بر جواز نداشته باشیم مگر استصحاب مالیت و عمومات بیع و تجارت، همان ما را کفایت می کند و به توسط آنها جواز بیع عصیر عنبی ثابت می شود و نیازی به روایت یا دلیل خاصّی نداریم.

[نکته: بنظرمی آید استصحاب مالیت دلیل جدا نیست و چنانکه در اوّل مسأله بیان شد تعبیر شیخ این بود: لعمومات البیع والتجارة الصادقة علیها بناءً ...

یعنی اوّل باید بنا را بر مالیت عصیر کذایی گذاشت و لو این بناگذاری را از راه استصحاب باشد آنگاه عمومات اینجا را می گیرد. پس عمده دلیل جواز بیع همان عمومات است و این اوّلین باری است که شیخ اعظم به عمومات تمسک

کرده و در کتاب البیع و الخیارات صدها بار به آنها متوسل خواهیم شد. ]

**قوله: ولم اعثر:**

در این فراز به تاریخچهٔ مسأله اشاره ای دارند:

می فرمایند: من هرچه تتبع کردم از فقهاء اسلام کسی را نیافتم که به صراحت مسأله معاوضهٔ بر عصیر عنبی را تعرّض کرده باشد و برای آن مسأله ای منعقد کرده باشد مگر عده ای از معاصرین از قبیل سید محمد جواد جبل عاملی صاحب مفتاح الکرامه[۱]، صاحب جواهر[۲]، فاضل نراقی در مستند الشیعه[۳]، و...

آری محقق ثانی در حاشیهٔ ارشاد مطلبی دارند که نشان دهندهٔ تعرض ایشان به این مسأله است [و بنابراین ایشان در طرح مسأله پیشتاز هستند. ]

بیان مطلب: مرحوم علاّمه در کتاب ارشاد فرموده:

چیزهایی که نجاست آنها عارضی است [نه ذاتی] ضمناً قابل تطهیر هم هستند خرید و فروش آنها بلامانع است. [و چون در منطوق دو قید با هم آمده و از قبیل شرط مرکب است طبعاً هر قیدی که نبود منع می آید یعنی اگر چیزی نجاستش ذاتی بود کالخمر والمیتة و... معاوضه اش جایز نیست، و اگر چیزی نجاست عرضی پیدا کرده ولی قابل تطهیر نیست مثل مایعات و آبهای مضاف متنجّسه، باز هم معاوضه ندارند. ] مثل آب متنجّس، عصیر متنجّس و...

مرحوم محقّق ثانی در ذیل این سخن حاشیه ای دارند و در آن حاشیه اوّل به ماتن یعنی علاّمه اشکال نقضی وارد کرده به اینکه: طبق مفهوم کلام شما باید گفت: خرید و فروش رنگهای متنجّس جایز نیست چون اینها قابل تطهیر نیستند.

---

(۱) مفتاح الکرامه ج۴ ص۱۲.

(۲) جواهر الکلام ج۲۲ ص۸.

(۳) مستند الشیعه ج۲ ص۳۳۲.

در حالی که شما و دیگران به این فتوی ملتزم نیستند پس آن کلام شما لازمی غیرقابل التزام دارد.

سپس جناب محشّی از اشکال خود جواب داده به اینکه: رنگ هم قابل تطهیر است منتها بعد از خشک شدن.

[منظور اینست که اول جامه را با همان رنگ نجس رنگ آمیزی می کنیم، سپس وقتی جامه خشک شد و رنگ در او ثابت شد آن را با آب می شوییم و نجاست از بین می رود پس قابل تطهیر است.] و لذا رنگ متنجّس در منطوق کلام علامه داخل است و از اموری است که لابأس ببیعه و این اشکال به ایشان وارد نیست.

سپس محقّق ثانی فرمود: اگر عصیر [عنبی، تمری، زبیبی] و مانند عصیر [آبهای مضاف دیگر مثل آب میوه و شیر و ...] متنجّس شد آیا آن را به کافری که مستحلّ آنست و آن را حلال می شمارد می توان فروخت یا نه؟ [ملاحظه می شود که در این فراز سخن از بیع عصیر عنبی متنجس است چه به غلیان نجس شود یا بوقوع نجاستی بر آن پس محقق ثانی نخستین کسی است که بیع عصیر را آورده اگرچه قبلاً حرمت و نجاست آن مطرح بوده] فرموده: فیه اشکال یعنی دو وجه است:

۱ـ جواز بیع.

۲ عدم جواز.

سپس خودش فتوی داده به اینکه: اقوی نزد من عدم جواز بیع است بدلیل اینکه قرآن فرموده: ولاتعاونوا علی الاثم والعدوان.[1]

بیان ذلک:

این آیه از اعانت و کمک یکدیگر بر گناه نهی کرده و آن را تحریم

---

(۱) سورهٔ مائده/۲.

فرموده است و عموم آیه مانحن فیه یعنی بیع عصیر به مستحلّ را شامل است زیرا که در جای خود ثابت شده که: الکفار عندنا مکلفون علی الفروع کما انهم مکلفون علی الاصول و معاقبون علیها کما یعاقبون علیها.

پس حرمت شرب در حق کافر هم هست و او نیز مکلف به اجتناب است و وقتی به او می فروشیم و او می خورد پس ما اعانت بر اثم کرده و کافر را بر حرامی کمک کرده ایم و اعانت بر اثم حرام است و مقدّمه حرام هم که بیع باشد حرام خواهد بود.[1]

شیخ اعظم می فرماید: بنظر می رسد که منظور محقق از بیع به کافر مستحلّ، بیع برای شرب است آنهم بدون تثلیث که $\frac{۲}{۳}$ آن کم شود و خصوص این بیع را منع می کند و امّا بیع به مسلمان یا کافری که عصیر را می گیرد و تطهیرش می کند یعنی در اثر جوشاندن $\frac{۲}{۳}$ آن را کم می کند سپس استفاده می کند را عبارت محقّق شامل نیست و ما جواز بیع را تنها در این فرض قبول داریم نه مطلقا.

و شاهد براینکه مراد محقّق بیع للشرب بدون تثلیث باشد دو امر است:

۱ـ از ذکر مشتری که کافر مستحلّ را آوردند و بیع به او را مطرح کردند. پیدا است که منظور بیع لاجل الشرب است وگرنه خصوصیتی در مستحل نبود چون بیع به کسی که آن را تطهیر می کند که فرق بین کافر و مسلمان ندارد.

۲ـ از ذکر دلیل که این بیع را اعانت بر اثم دانستند و پیدا است که اگر منظور شرب باشد کمک بر گناه است ولی اگر منظور تطهیر و استفاده های بعدی باشد که اعانت بر اثم نیست. پس محقّق هم مطلقاً طرفدار منع نیست.

---

(۱) حاشیه ارشاد، خطی ص۲۰۴.

## خرید و فروش روغن نجس

قوله: الرابعة:

مسألهٔ چهارم از مستثنیات اکتساب به اعیان نجسه و متنجّسه راجع به معاوضه بر روغن متنجس است، آیا خرید و فروش روغن نجس شرعاً جایز است یا نه؟ اوّل بطور سربسته می فرماید: معروف و مشهور از مذهب اصحاب و فتاوای فقهاء شیعه اینست که معاوضهٔ مذکور جایز است.

ولی قبل از اینکه مطلب را دنبال کنند نکته ای را بیان می کنند که این نکته اختصاص به مسأله چهارم ندارد بلکه در هر چهار مسأله از مستثنیات جاری است ولی در مسایل قبلی بیان نکردند و در اینجا عنوان می کنند و آن اینکه: ما یک عامّ و مستثنی منه داریم به عنوان اینکه: معاوضه بر اعیان نجسه و متنجّسه حرام است و هشت مسأله هم داشت که ذکر شد، از این عام چهار مورد استثناء شده:

۱ـ مملوك كافر.

۲ـ کلاب نافعه.

۳ـ عصیر عنبی.

۴ـ دُهن متنجّس، سؤال اینست که:

آیا این استثنائها استثناء متصّل است [که مستثنی موضوعاً داخل در مستثنی منه ولی حکماً خارج است مثل جائنی القوم الاّ زیداً] یا استثناء منقطع است؟

[که مستثنی موضوعاً و تخصّصاً از مستثنی منه خارجَ است مثل جائنی القوم الاّ حماراً، اکرم العلماء الاّ الجهال و ... ]

مرحوم شیخ سه مبنا را ذکر می کنند که بنابر دو مبنا استثناء متصل است و بر مبنای سوّم منقطع خواهد بود و آنها عبارتند از:

۱ـ بزودی در موضع رابع از مواضع مورد بحث در همین مسأله خواهد آمد

که آیا الاصل حرمة الانتفاع بالاعیان النجسة والمتنجّسة الاّ ما خرج بالدلیل؟ یا الاصل جواز الانتفاع بها الاّ ماخرج بالدلیل؟ یعنی آیا اصل اوّلی و مقتضای قاعده‌ای که از آیات و اخبار مستفاد می باشد در رابطه با اشیاء نجس حرمت انتفاع [هر نوع انتفاعی اعمّ از اکل، شرب، و ...] به آنها است مگر مواردی که دلیل خاص برحلیت دلالت کرده یا مقتضای بیع قاعدهٔ مذکور حلیت هر نوع انتفاعی است مگر آن دسته از انتفاعاتی که بدلیل خاص خارج شده و حرمت آنها ثابت شده؟ دو وجه است واضعف الوجهین حرمت مطلق انتفاعات است الاّ ماخرج بالدلیل، والان بر همین مبنا بحث می کنیم و می گوییم:

بنابر اینکه مطلق انتفاعات از اشیاء نجس و متنجّس حرام باشد این چهار مسأله استثناء شده از قبیل استثناء متصّل خواهد بود زیرا که اینها نیز [ مملوك کافر، کلب نافع، عصیر عنبی، دهن متنجّس] موضوعاً داخل در مستثنی منه بوده و از اعیان نجسه و متنجّسه هستند ولی حکماً بیرون هستند یعنی انتفاع از آنها حرام نیست.

۲ـ مبنای دیگر اینست که مطلق انتفاعات حرام نشده و خیلی از منافع اعیان نجس که هم محلله است و هم مقصوده جایز است ولی خصوص بیع آنها حرام شده است.

بر این مبنا نیز استثناء چهار مورد مذکور را از باب استثناء متصل است زیرا که موضوعاً داخل در اعیان نجسه و متنجّسه هستند ولی حکماً خارج هستند یعنی سایر اشیاء نجسه بیعشان حرام است مگر اینها که بیعشان جایز است.

۳ـ مبنای سوّم اینست که اگرچه در ظاهر سخن از اعیان نجسه و متنجّسه است و اینها در مستثنی منه ذکر شده ولی به عقیدهٔ ما اینها موضوعیّتی ندارند وملاك اصلی، نداشتن منافع محللّهٔ مقصوده است.

بنابراین مستثنی منه عبارتست از: چیزهایی که منفعت حلال مقصود ندارند

ممنوع البیع هستند، آنگاه استثناء چهار مورد مذکور از قبیل استثناء منقطع خواهد بود چرا که اینها دارای منافع محللهٔ مقصوده هستند و موضوعاً از مستثنی منه خارج می باشند.

**قوله: وقد تقدّم:**

در این فراز در صدد ردّ مبنای دوّم و اختیار مبنای سوّم هستند:

تابحال کراراً گفته آمد که از اعیان نجسه بودن مانع از بیع نیست و بطریق اولی از اعیان متنجّسه بودن هم مانع نیست و آنکه مانع است حرمت منافع مقصوده واصلیّهٔ یک شیئ است.

بنابراین اگر چیزی دارای منافع محللهٔ بود دیگر منعی از بیع آن وجود ندارد. پس استثناء منقطع خواهد بود.

**قوله: ویظهر:**

ولی از سخنان شهید ثانی در مسالک اینگونه استفاده می شود که: این استثناء ها متصل هستند نه منقطع، زیرا که ایشان فرموده: اینکه بیع دهن متنجّس جایز است نه به ملاك جواز انتفاع و داشتن منافع محلله است بلکه صرفاً بخاطر نص است[1] [پس استثناء متصل خواهد بود یعنی معاوضه بر اشیاء نجسه کلاً ممنوع است الاّ دهن متنجّس که بخاطر نص خاص حلال شده پس از حکم حرمت مستثنی است نه از موضوع]. و منظور نصوصی است که ذیلاً خواهد آمد سپس اینگونه استدلال کرده:

اگر جواز بیع دهن متنجّس به ملاك مذکوربود هرآینه می بایست حکم مذکور یعنی جواز بیع مطرّد می شد و شیوع پیدا می کرد و در اشیاء دیگر غیر از روغن هم که همان ملاك را دارند جاری و ساری می شد [زیرا که العلّة تعمّم] در حالیکه نه چنین است یعنی اطرادی در کار نیست بدلیل اینکه اگر مطرد بود پس

(۱) مسالک ج۳ ص۱۱۹.

چرا خصوص روغن نجس را استثناء کرده اند؟ [قانون ذکر عام و سپس استثناء مورد خاص اینست که آن مورد خصوصیت دارد و به ملاك کلی نیست مگر اینکه در خود خاص تعلیلی آمده باشد.

مثلاً بگوید: اکرم العلماء الاّ زید العالم لکونه فاسقاً که گرچه زید استثناء شده ولی چون منصوص العلّة است و به ملاك فسق می باشد لذا استثناء تعمیم یافته و هر عالم فاسقی را شامل می شود. امّا چنین تعلیلی در روایات نیست تا اطرادی باشد] پس در ارتباط با استثناء مذکور دو نظریه مطرح شد:

۱ـ منقطع است «رأی شیخ اعظم».

۲ـ متصل است «رأی شهید ثانی».

**قوله: وامّا:**

در اینکه آیا مبنای اول صحیح است یا نه و اینکه الاصل حرمة الانتفاع بالنجس والمتنجّس الاّ ماخرج بالدلیل ام لا؟ بزودی در موضع رابع همین مسأله صحت و سقم آن بررسی شده و ما اصل را بر جواز می دانیم و این مبنا را قبول نداریم کما سیأتی.

**قوله: وکیف کان:**

حال این استثناآت متصله باشند یا منقطعه خیلی مهم نیست، مهمّ اصل جواز بیع دهن متنجّس است که آنهم خوشبختانه ثابت بوده و جای کمترین شبهه ای نیست و دلیل مطلب دو امر است:

۱ـ ادعای اجماع: گروهی از فقهاء شیعه[1] براصل جواز بیع ادعای اجماع نموده اند البته فی الجمله یعنی با قطع نظر از کمّ و کیف قضیّة و خصوصیات مسأله آیا جواز بیع شرطی هم دارد یا نه؟ آیا اعلان به مشتری هم لازم است یا نه؟ و ...

(۱) ابن زهره در غنیة ص۵۲۴، شیخ در خلاف ج ۳ ص۱۸۷ کتاب البیوع مسألة ۳۱۲، ابن ادریس در سرائر ج۲ ص۲۲۲.

۲ـ اخبار مستفیضه: [یعنی تعداد آنها از سه متجاوز ولی به حدّ تواتر هم نرسیده.]

مرحوم شیخ چهار روایت را می‌آورند:

الف: در روایت صحیح [تعبیر الصحیح عن ... از نوع سوّم از اطلاقات خبر صحیح است که در معالم الاصول پایان مطلب سادس می‌خواندیم: و قد یطلق علی جملة من الاسناد جامعة للشرائط سوی الاتصال بالمعصوم(ع) محذوفة للاختصار فیقال مثلاً روی الشیخ فی الصحیح عن فلان و یقصد بذلک بیان حال تلک الجملة المحذوفة ...]

از معاویة بن وهب از امام جعفر صادق (ع) چنین آمده: راوی می‌گوید: به حضرتش عرض کردم: موشی در میان روغن حیوانی یا روغن زیتون و یا ظرف عسل افتاده و در آن مرده است چه باید کرد؟ حضرت فرمود: امّا روغن حیوانی و عسل حکمش اینست که: خود موش مرده و محدودهٔ اطراف آن را به بدن موش بدان اصابت کرده است برداشته و دور بیاندازید [و از بقیهٔ روغن و عسل استفاده کنید.]

و امّا روغن زیتون حکمش اینست که: از آن به عنوان روغن چراغ استفاده شود [وخوردنش جایز نیست.]

قوله: و زاد:

اینکه نقل شد[1] طبق نسخهٔ کافی و وسائل الشیعه بود ولی طبق آنچه از شیخ طوسی ره در تهذیب [جامع حدیثی ایشان] نقل شده این جمله را هم دارد که: فرمود: روغن زیتون مذکور را می‌تواند بفروشد و باید برای مشتری تبیین کند که قصّه از چه قرار است و روغن آلوده شده تا مشتری درجهت اکل از آن بهره برداری نکند و در جهت استصباح و روشن کردن چراغ از آن

---

(۱) وسائل الشیعه ج۱۲ ص۶۶ باب ۶ من ابواب ما یکتسب به حدیث اوّل.

بهره بگیرد.[1] [اگر این جمله نباشد از روایت جواز انتفاع مستفاد است ولی جواز بیع مستفاد نیست و قبلاً در مبحث بیع میته گفته آمد که: لا ملازمة بین جواز الانتفاع و جواز البیع، ولی اگر جمله تهذیب را بگیریم از حدیث جواز البیع هم مستفاد است.]

**قوله: ولعل الفرق:**

گویا کسی می پرسد: فلسفهٔ اینکه امام (ع) درجواب فرق گذاشت میان روغن و عسل باروغن زیتون و حکم آنها را از هم جدا کرد چیست؟ شیخ اعظم ره می فرماید: شاید سرّ این تفریق آن باشد که روغن زیتون معمولاً مایع است و حکم مایعات اینست که سر سوزنی نجاست به آن برسد تمامش نجس می شود ولی روغن های دیگر ونیز عسل معمولاً جامد است وحکم جامد آنست که: به همان بخشی که نجس اصابت کرده نجس می شود و باقیماندهٔ آن پاك است [کلّ یابسٍ زکّی] [البته گاهی هم ممکن است روغن حیوانی مایع باشدمثل فصل تابستان که در آن صورت حکم روغن زیتون را خواهد داشت والعکس بالعکس.]

**قوله: و فی روایة:**

گویاکسی می پرسد: شیخنا این توجیه را در فرق گذاری از کجا آوردید؟ در جواب می فرمایند: از خود روایات باب اخذ کرده ام و در روایت اسماعیل بن عبدالخالق که روایت چهارم است بدین فرق اشاره ای شده است. ضمن اینکه: عقل انسان هم فلسفهٔ فرق را در همین می داند.

ب: در روایت صحیح از حلبی[2] [نکته: مرحوم شیخ این روایت را به سعید اعرج نسبت داده در حالی که در تهذیب شیخ طوسی این حدیث که صحیحه

---

(۱) تهذیب ج۹ ص۸۵ حدیث ۳۵۹.

(۲) وسائل الشیعه ج۱۶، ص۳۷۵، باب ۴۳، من أبواب الأطعمة المحرمة، حدیث ۴.

نیز هست به آقای حلبی منسوب است و امّا روایت سعید اعرج در تهذیب بعد از روایت حلبی است و در آخرش آمده: «وعن الفأرة تموت فی الزیت؟ فقال: لا تأکله ولکن اسرج به»] از امام صادق (ع) می خوانیم:

راوی می پرسد: موشی یا جنبنده ای در میان غذا یا نوشیدنی می افتد و در آن می میرد چه باید کرد؟ فرمود: اگر آن چیز روغن یا عسل یا زیتون باشد [سپس خود امام فلسفهٔ مثال آوردن به این سه را ذکره کرده.

و می فرماید: «فانه ربما یکون بعض هذا» یعنی گاهی طعام یا شراب از این امور است. ] حکمش اینست که: اگر فصل زمستان است [و روغن یا عسل یا زیتون بسته و جامد است. ] اطراف موش مرده را که بدنش اصابت کرده بِکَنْ و دور بریز و مابقی را بخور و مانعی ندارد. ولی اگرفصل تابستان است [و معمولاً روغن و زیتون و... مایع هستند] حکمش آنست که تمام آن نجس شده و تنها در جهت اسراج و روشن کردن چراغ قابل انتفاع است نه در جهت اکل. [در این روایت هم صحبت از جواز بیع نیست وسخن از جواز اکل است. ]

ج: در روایت موثّق از آقای ابی بصیر از امام صادق (ع) چنین آمده:

موشی درون ظرف روغن یا زیتون افتاده و در آن می میرد حکمش چیست؟ حضرت فرمود: اگر روغن مذکور جامد و بسته است باید اطراف موش مرده را کنده و دور بریزی و مابقی حلال و خوردنی است. و اگر روغن مذکور مایع است باید در جهت اسراج و روشنائی از آن بهره گیری [و حق خوردن نداری] و اگر خواستی آن را بفروشی باید به مشتری اعلام کرده و وی را از نجس بودن زیتون یا روغن دیگر آگاه سازی[1] [تا مبادا در جهت اکل از آنها بهره بگیرد. ضمناً این روایت جواز بیع را دلالت دارد و علاوه وجوب اعلام را هم دلالت دارد. ]

---

(۱) وسائل الشیعه ج ۱۲ ص۶۶ باب ۶ من ابواب ما یکتسب به حدیث ۳.

د: چهارمین و آخرین روایت، روایت اسماعیل بن عبد الخالق است [وهو ثقة] که می گوید: من در محضر امام (ع) بودم وشخصی بنام سعید اعرج روغن فروش از امام سئوالی کرد راجع به اینکه: اگر موشی در میان دیگ روغن یاظرف عسل یا روغن زیتون بیفتد و درآن بمیرد حکمش چیست؟ و با این روغن چه باید کرد؟

حضرت فرمود: امّا روغن زیتون حکمش اینست که: حق نداری آن را به کسی بفروشی مگر اینکه قبلاً اعلان کنی و او را از نجس بودنش آگاه سازی تا در جهت روشن کردن چراغ و بدان منظور خریداری کند و امّا خوردن آن ممنوع است. و امّا روغن های دیگر: اگر مایع است [کما فی الصیف] حکم روغن زیتون را دارد از حیث بیع و اکل، و اگر جامد است و موش در قسمت بالای روغن واقع شده حکمش آنست که اطراف موش مرده و زیر آن به مقداری که بدن موش با آن تماس داشته برداشته می شود و نسبت به باقیمانده اشکالی نیست [و می توانی بخوری] و عسل نیز اگر جامد و بسته باشد حکم روغن را دارد.[1]

[در این روایت هم جواز البیع فی الجمله تبیین شد البته بشرط الاعلام که تفصیلاً خواهد آمد.] نتیجه اینکه به حکم اخبار مذکور بیع روغن نجس جایز است و بلکه در اکثر آنها اصل جواز بیع مسلّم بود و سخن از این بود که اعلان هم باید بکنی نه اینکه یجوز بیعه و ...

**قوله: اذا عرفت:**

هنگامی که با متون روایات آشنا شدی و اصل جواز بیع را فی الجمله دانستی حال بدان که در چهار مقام جای بحث و گفتگو باقی است و فقهاء از این زوایا وارد بحث شده اند:

**قوله: الاوّل:**

---

(۱) وسائل الشیعه ج۱۲ ص۶۶ باب ۶ حدیث ۵.

موضع اوّل از مواضع اربعه آنست که: فروش روغن نجس به سه صورت قابل انجام است:

۱ـ به این صورت که فروشنده در متن عقد بصورت شرط ضمن العقدی تصریح کند به اینکه: می فروشم بشرط اینکه در جهت استصباح از آن انتفاع ببری، و مشتری هم با همین شرط خریداری کند.

۲ـ در متن عقد صریحاً استصباح را شرط نکنند ولی قصد و نیّت طرفین از معامله استصباح باشد و در هنگام انشاء صیغه هر دو با چنین نیّتی اقدام به بیع و شراء می کنند.

۳ـ نه تنها اشتراط صریح لازم نیست بلکه حتی قصد مذکور هم لزومی ندارد و می توانند بدون آن هم اقدام کنند و معامله صحیح باشد.

حال سئوال اینست که: آیا صحت خرید و فروش روغن نجس مشروط به این است که در متن عقد تصریح به استصباح شود و صریحاً با این شرط بفروشند؟ یا قصد طرفین از استصباح کفایت می کند؟ و یا حتی قصدِ این معنی هم لزومی ندارد؟ سه قول در مسئله مطرح است.

۱ ـ از ظاهر فرمایش ابن ادریس حلّی در کتاب سرائر قول اول استفاده می شود چرا که ایشان پس از اینکه فتوی داده به جواز استصباح به کلیهٔ روغنهای نجس، بدنبال آن فرموده: به عقیدهٔ ما بیع روغن متنجّس با همین شرط [شرط استصباح] جایز است.[1]

[دو نکته: الف: از کلمهٔ عند نابوی اجماع می آید و مراد اینست که رأی شیعه چنین است.

ب: در این کلام دو احتمال وجود دارد:

۱ـ منظور ابن ادریس اشتراط استصباح در متن عقد باشد که برداشت شیخ

(۱) السرائر ج۲ ص۲۲۲ و ج۳ ص۱۲۲.

اعظم ره همین است.

۲ ـ مراد اشتراط وقوع استصباح درخارج باشد به نحو شرط متأخّر که برداشت محقّق ایروانی در حاشیهٔ مکاسب ص۷ می‌باشد.]

۳ـ از ظاهر عبارتی که از کتاب خلاف شیخ طوسی ره نقل شده قول ثانی مستفاد است چرا که ایشان فرموده‌اند: بیع روغن نجس جایز است برای کسی که از آن در جهت استصباح در زیر آسمان انتفاع ببرد.

[دو نکته: الف: همان دو برداشت که در کلام ابن ادریس بود اینجا هم هست.

ب: قید تحت السماء در مقابل تحت السقف است که بحثش بزودی خواهد آمد.]

سپس شیخ طوسی استدلال کرده برجواز و فرموده: دلیل ما هم اجماع فرقهٔ حقّهٔ اثنی عشریّه است و هم اخبار و روایات آنان [که چهار روایت را ملاحظه فرمودید.] بعد اضافه کرده: ابوحنیفه از اهل سنّت برآنست که: بیع روغن نجس مطلقا جایز است[1] [چه به منظور استصباح تحت السماء یا تحت السقف و چه به منظورهای دیگر.]

و عبارت شیخ طوسی درکتاب مبسوط هم نظیر عبارت ایشان در کتاب خلاف است با دو فرق:

۱ ـ در خلاف ادعای اجماع کرده ولی در مبسوط آن رانیاورده.

۲ ـ در مبسوط این جمله را افزوده که: منحصراً بیع روغن نجس برای استصباح جایز است و برای غیر آن جایز نیست.[2]

شیخ اعظم ره می فرماید: ظاهر این سخن کفایت قصد است [که قول ثانی

---

(۱) خلاف ج۳ ص۱۸۷، کتاب البیوع، مسئله ۳۱۲.

(۲) المبسوط ج۲ ص۱۶۷.

بود و از کلمهٔ لذلک یا للاستصباح یا لیستصبح استفاده می شود که بنظر می آید لامِ غایت وغرض باشد یعنی بیع به این قصد وغرض وبه این منظور جایز است ولا غیر، پس باید منظور طرفین این باشد ولی اشتراط صریح لازم نیست.

سپس شیخ اعظم اضافه می کنند: ظاهر کلام محقق در شرایع[1]، علاّمه در قواعد[2] ودیگران[3] در کتبشان که اینگونه تعبیر کرده اند: «جاز بیعه للاستصباح» همین قول ثانی است.

البته از این عبارت دوگونه برداشت شده:

۱ ـ برداشت شیخ اعظم اینست که للاستصباح متعلق به بیع است [الاقرب یمنع الابعد] و قید آن می باشد و مراد اینست که: بیع به این منظور جایز است و لام، لام غایت است.

۲ ـ برداشت محقق ثانی اینست که: جملهٔ جاز بیعه مطلق بوده و مطلب تمام است و منظور اینست که: بیع دُهن متنجس جایز است[4] امّا به چه قصدی دیگر مطرح نیست و کلمهٔ للاستصباح در مقام تعلیل و بیان فلسفهٔ حکم است که نباشد هم ضرر ندارد ولی حالا که هست مراد اینست که: چون روغن نجس در جهت استصباح کاربرد دارد و خلاصه دارای منفعت محللهٔ مقصوده است از این جهت فروش آن جایزاست ولی حین البیع قصد استصباح هم باشد لازم نیست.

[نظیر ان جائکم فاسق بنبأ فتبیّنوا که تا اینجا مطلب تمام است ولی بعد که فرموده: ان تصیبوا ... عند المشهور بیانگر علّت وجوب تبیّن است.]

قوله: و کیف کان:

---

(۱) الشرایع ج۲ ص۹.

(۲) القواعد ج۱ ص۱۲۰.

(۳) التنقیح الرائع ج۲ ص۷، و مجمع الفائده ج ۸ ص۳۱ و۳۰

(۴) جامع المقاصد ج۴ ص۱۳.

از عبارت فوق بتوانیم برداشت محقّق ثانی را بکنیم یا نه، وی را مخالف مشهور بدانیم یا نه مهم نیست و مهمّ آنست که عده ای از فقهاء[1] تصریح کرده اند به اینکه قصد استصباح داشتن معتبر نیست.

**قوله: ویمکن:**

در مجموع پیرامونِ لزوم قصد الاستصباح سه نظریه مطرح است:

۱ـ عده ای برآنند که قصد مذکور معتبر است و بدون آن معامله باطل است.

۲ـ عده ای برآنند که قصد مذکور شرط صحت نیست و بدون آنهم معامله صحیح است منتها بعداً اگر مشتری عالماً و عامداً روغن نجس را در جهت استصباح مصرف کرد کار حرامی کرده و تکلیفاً گیر دارد امّا وضعاً مشکلی نیست.

۳ـ مرحوم شیخ انصاری با عبارت ویمکن در مقام تفصیل هستند و می فرمایند: مسئله دو صورت دارد:

۱ـ گاهی منفعت محللهٔ مقصودهٔ روغن نجس منحصر دراستصباح نیست مثلاً در جهت صابون سازی و تطلیه و ... نیز مصرف می شود کما سیأتی، در این فرض قصد خصوص استصباح لازم نیست.

۲ـ ولی گاهی منعفت حلال واصلیِ روغن نجس منحصر در امر استصباح است. چنین فرض مورد بحث است و این فرض خود دارای سه صورت است:

صورت اوّل: استصباحی که منفعت منحصر به فرد شده از جملهٔ منافع نادرهٔ روغن نجس است، بگونه ای که مالیّت و ارزش آن موردِ ملاحظهٔ عقلاء نیست، و منافع اصلیِ آن که ملاك مالیت هستند تحریم شده اند مثل روغن بادام یا عصارهٔ بنفشه یا روغن گردو و... که اصلی ترین منافع آنها خوردن و ... می باشد و نه استصباح چرا که در اثر گرانقیمت بودن آنها کسی رغبت نمی کند که آنها را

(۱) کفایة الاحکام ص۸۵، حدائق ج۱۸ ص۹۰و...

خریده و در جهت استصباح مصرف کند، حال اگر چنین روغنی نجس شد و منفعت حلالش که خیلی نادر است منحصر در استصباح بود حکمش اینست که در این صورت به عقیدهٔ ما قصد استصباح لازم و شرط صحت است و بدون آن بیع باطل است.

**قوله: ووجهه:**

دلیل ما اینست که باید دید ملاك مالیت و بها داشتن نزد عرف وشرع به چیست؟ چه امور مالیّت دارند و بیع و شراء آنها جایز است؟ و چه چیزهائی مالیّت ندارند؟ بطور کلی ضابطه در مالیت شرعی و عرفی سه امر است که اگر هر سه بود مالیّت هست و اگر یکی از آنها یا هیچکدام نبود مالیت نیست و آنها عبارتند از:

۱ـ فایده و منفعت داشتن: امور و اشیائی مالیت دارند که دارای منفعت باشند و به درد مردم بخورند پس اموری که مفید فایده نیست یا بخاطر اندك بودن آن مثل حبّهٔ گندم یا خسّت و پستیِ آن مثل سوسک و ... مالیّت نداشته و معاوضه بردار نیستند [تفصیل این امر درالنوع الثالث خواهد آمد.]

۲ـ علاوه براینکه فایده و منفعت دارد باید دارای منفعت مقصوده باشد یعنی منفعتی که عقلاء عالم قصد آن کرده در راه آن پول خرج می کنند و بدنبال آن می روند و صرف مال را در برابر آن عبث و سفیهانه نمی دانند که ملاك مالیت عرفیه فقط همین است و بس.

۳ـ علاوه بر دو امر قبل باید آن منفعت مقصوده مورد امضاء شرع هم باشد یعنی حلال باشد پس اگر منفعتی مقصوده هم بود ولی شرعاً [illegible] بم شده مثل خمر و خنزیر و ... باز معاوضه اش صحیح نیست. حال، [illegible] ت یک شیئی منحصراً به اعتبار منافع محلّلهٔ مقصودهٔ آنست نه به اعتب[illegible] . و منافع ولو عندالعرف ملحوظه و مقصوده نباشد، و نه به اعتبار فو[illegible] ملحوظه عند

العرف هست ولی محلّله عند الشرع نیست بلکه محرّمه است. که اینها ملاك مالیّت نیست.

**قوله: فاذا فرض:**

متفرّع برملاك مذکور می گوئیم: اگر چیزی دارای هیچکدام از سه ملاك نبود یا دارای منافع هست ولی مقصوده نیست و یا دارای منافع مقصوده هم هست ولی محلّله نیست در هر حال معاوضه برآن صحیح نیست هر چند که منفعت حلال نادر و غیر مقصوده داشته باشد.

ولا فرق که این بیع مطلق انجام بگیرد یعنی نه در ضمن انشاء قصد منافع حلال را دارد و نه قصد منافع حرام، زیرا که بیع عند الاطلاق برهمان منفعت اصلیِ شیئی منصرف می شود که آنهم تحریم شده و ملاك مالیت شرعیه نیست. و یا به قصد همان منافع محرّمه انجام بگیرد که باز هم باطل است و یا حتی به قصد منافع محلله هم اگر انجام بگیرد باز باطل است زیرا که منفعت مذکور، مقصوده نیست و ملاكِ مالیتِ عرفیه را ندارد. و در هر حال چنین معاوضه ای شرعا یا عرفاً اکل مال بَه باطل بوده و ممنوع است.

**قوله: ثم اذا فرض:**

آنچه تا بحال در ملاك مالیت و سپس متفرعات آن آوردیم طبق قاعده بود که چیزی که مالیت نداشت بیع ندارد و در کتاب البیع در مبحث شروط عوضین به تفصیل خواهد آمد که من شروط العوضین المالیّة وگرنه بیع باطل است، و منفعت نادر هم ملاك مالیت نشد پس قاعدتاً معامله بدان قصد باطل است.

پس در ما نحن فیه هم باید گفت بیع به قصد استصباح باطل است.

ولی حالا اگر فرض کردیم که در مورد همین شیئی ای که دارای منفعت حلالِ نادر است، نص خاصی وارد شده مبنی برجواز بیع آن [مثلاً در مورد همانَ روغنِ بادام وگردو و... که چون مثال فرضی است نص آنهم فرضی است نه

واقعی آری در مورد سایر روغن های نجس نص داریم واقعاً. ] طبعاً چاره ای نخواهیم داشت از اینکه آن رابر صورت قصد منافع نادره حمل کنیم و بگوئیم: منظور امام بیع به این قصد است. چراکه اگر چنین قصدی کردیم با عنایت به اینکه شرع مقدس همین منفعت کم را منظور کرده و برای آن مالیت قائل شده دیگر اکل مال در برابر آن اکل مال به باطل نخواهد بود [ولو عرفاً هم باشد امّا شرعاً نیست و هرجا ملاکات فرق کرد ما تابع شرع هستیم و عرف را تخطئه می کنیم. ] برخلاف آنجا که قصد منفعت نادر نکند که بیع باطل خواهدبود چرا که وقتی قصد خاصی نداشت و مطلق بود البته اطلاق به فرد شایع و منافع اصلیه انصراف می یابد که آنهم تحریم شده و ملاك مالیت نیست و لذا اکل مال به باطل می شود. پس به اعتقاد مرحوم شیخ در صورت اوّل که منفعت محلّله منحصر در استصباح است و آنهم نادر است صحت بیع درگرو قصد منفعت مذکور است وگرنه باطل خواهدبود.

قوله: فافهم:

شاید اشاره باشد به اینکه: ولو منفعت مذکور نادر است امّا وقتی شرع انور آن را منظور کرد و برای آن مالیت قائل شد کاشف از اینست که همین منفعت نادر نزد شارع در مالیّت و ارزش به منزلهٔ منفعت غالبه و اصلیه است و در نتیجه نیازی به قصد مذکور نیست.

قوله: وح فلو لم يعلم:

حالا که قصدمنفعت حلال نادر لازم شد، فرعی را مترتب کرده می گوئیم: اگر دو نفر روغن نجس را معامله کردند و خبر نداشتند که شرعاً استصباح به آن جایز است یا نه؟ [و خیال می کردند که تنها همین اکل است که آنهم تحریم شده] و روی همین بی اطلاعی بدون قصد مذکور معامله را انجام دادند باید گفت: معامله باطل است چراکه وقتی عقد را مطلق می گذارند انصراف به منافع

مقصوده پیدا می کند و چون آن تحریم شده بذل مال در برابرش اکل مال به باطل می شود وممنوع است.

**قوله: نعم:**

فرعی که ذکر شد براین اساس بود که قصد منافع دارند ولی قصد منفعت خاص ندارند حال اگر فرض کردیم [ولو فرض نادری است] که متعاقدین بطور کلی غافل هستند و تمام نظر آنها به خود عین خارجی است نه به منافع آن در این فرض امکان دارد کسی فتوی به صحت بیع بدهد، چرا که روغن نجس شرعاً مالیت دارد، و قابل بذل مال در برابر او است پس مقتضی موجود است. ضمناً طرفین هم قصد منفعت حرام نکرده اند پس مانع هم مفقود است فیؤثر المقتضی اثره، چرا باطل باشد؟

**قوله: ومرجع هذا:**

شیخ اعظم ره می فرماید: اگر سخن از نعم به این طرف را بپذیریم مطلب جدیدی عائدما می شود و آن اینکه دیگر قصد منفعت حلالِ نادر داشتن هم لازم نیست، و ملاك عدم القصدبه منفعت حرام است. و به بیانِ جامعتر: گاهی قصدمنافع دارند بقولِ مطلقِ این باطل است چون منصرف به منافع اصل است. و گاهی فقط قصد منفعت حرام دارند باز باطل است چون شرعاً اکل مال به باطل است. و گاهی قصد خصوص منفعت حلال را دارند این صحیح است و تا بحال مدّعی بودیم.

و گاهی عدم القصد است یعنی اصلاً قصد منفعت ندارند که الان می خواهیم بگوئیم: اینهم صحیح است.

**قوله: فافهم:**

شاید امر به دقّت باشد و اینکه چگونه مرجع نعم به بعد به عدم القصد است به بیانی که مرحوم شهیدی در حاشیه آورده و شاید اشاره به نقطه ضعف باشد و

اینکه عدم القصد کافی نیست و قصد منفعت حلال لازم است و اصولاً چنین فرضی که تمام نظر به عین باشد نه منافع، آنهم در مثل روغن نجس بسیار فرض بعید و احتمال ضعیف و کأنیابِ اغوال است ولا اعتبار به.

**قوله: وامّا فیما کان:**

تا بحال صورت اول بررسی شد و معتقد به لزوم قصد استصباح شدیم. حال صورت دوّم اینست که: استصباح منعفت منحصره است ولی نادره نیست بلکه برعکس منعفت غالبه و اصلیهٔ روغن نجس است بگونه ای که اساساً مالیت روغن درگروِ آنست مثل روغنهائی که از اول به همین منظور [استصباح و اسراج] تهیه و تعبیه می شوند. در این صورت دیگر قصد استصباح اصلاً در صحت بیع معتبر نیست [نه برای جاهل و نه عالم، نه ملتفت و نه غافل] چرا که چنین روغن نجسی مالیت عرفیه دارد، چون منفعت مقصوده دارد، و شرعاً هم که استصباح به آن تجویز شده یعنی مالیت عرفیهٔ آن امضاء شده است پس نه عرفاً و نه شرعاً مانعی نیست و اطلاق هم به همین منفعت اصلی منصرف می شود و قصد آن لازم نیست.

**قوله: وان فرض:**

یعنی چه سایرِ منافع آن که نادره است حرام باشد و یا حرام نباشد که بحثش در موضع رابع خواهد آمد و برخی برآنند که: الاصل حرمة الانتفاع بالنجس الاّ ما خرج بالدلیل و ما آن را اضعف الوجهین دانسته و در جای خود ردّ خواهیم کردولی در ما نحن فیه این مبنا نقشی ندارد چرا که استصباح روغن نجس که تجویز شده، مالیت اصلیهٔ آنهم که در گرو همین استصباح است پس چرا بیعش جایز نباشد.

**قوله: و کذا:**

صورت سوّم از سه صورت مسئله اینست که: استصباح منفعت محلّلهٔ

منحصره از دهن متنجس است و ضمناً منفعت مباحه ای است که با منافع تحریم شدهٔ روغن نجس [اکل و شرب] مساوی است یعنی عقلاء بطور مساوی از این روغن درهر دو جهت استفاده می کنند، هم در جهت اکل خریدار زیاد دارد، وهم به منظور استصباح، همانند الیات و دُنبه های حیوان، روغن زیتون، روغن کنجد و ...

باز در این صورت هم مثل صورت ثانیه قصد منفعت محلّله داشتن یعنی حین البیع قصد استصباح داشتن لازم نیست تا چه رسد به اشتراط الاستصباح صریحاً در متن عقد که بطریق اولی لازم نیست. و دلیل برعدم لزوم قصد اینست که: چنین روغنی دارای منفعت محلّلهٔ مقصوده است [استصباح] و هر چیزی که اینگونه بود مالیت دارد پس چنین روغنی مالیّت دارد و هر چیزی مالیت داشت صحت بیع هم دارد دیگر قصد خصوص این منعفت لازم نیست.

**قوله: غایة الامر:**

حد اکثر اینست که چون منفعت مقصودهٔ دیگر روغن [که همان اکل باشد] تحریم شده گویا این امر یکنوع نقصی وعیبی در مالیت آن به حساب می آید که مشتری مطلق العنان نیست که درهر جهتی خواست استفاده کند و دست او بسته است و تنها در جهت استصباح باید استفاده کند که در این صورت اگر مشتری عالم به مسئله بوده و اقدام کرده هیچ حق ندارد و معامله هم لازم است. واگر جاهل بوده و گمان می کرده که اکل و شرب هم جایز است و بعداً ملتفت شد که خیر جایز نیست چون نجس است در این صورت یک حق الخیاری برایش ثابت می شود [خیار عیب] وگرنه معامله باطل نیست [و در آخر موضع ثانی که ذیلاً خواهدآمد همین را هم منکرهستند که نجاست عیب باشد و موجب خیار شود.]

**قوله: نعم:**

در فرض اینکه استصباح منفعت حلال مساوی هست گفتیم قصد یا شرط

استصباح لازم نیست امّا باید بدانیم که شرط منفعت حرام کردن قادح است یعنی فروشنده حق ندارد بگوید: این روغن را به شما می فروشم مشروط بر اینکه آن را بخوری و تنها در این راه مصرف کنی و اگر چنین شرطی نبود معامله فاسد و باطل می شود چرا که در جای خود در بحث خیارات خواهیم آورد که شرط فاسد مفسد عقد هم هست یعنی اگر در ضمن عقد یک شرط فاسدی کردند [شرط فاسد آن شرطی را گویند که مخالف با کتاب و سنّت باشد و در اینجا اکل را شرط کرده اند که شرعاً حرام است پس شرط مخالف شرع است] نه تنها خود آن شرط فاسد بوده و وجوب وفاء ندارد والمؤمنون عند شروطهم در موردش پیاده نمی شود بلکه مفسد عقد هم هست ومعامله را هم باطل می کند و چنان معامله ای هم وجوب وفاءنداشته، واوفوا بالعقود ندارد، و مؤثر درملکیت یا زوجیت و ... نیست.

**قوله: بل یمکن:**

در بحث خیارات خواهد آمد که در رابطه با اینکه آیا شرط فاسد مفسد عقد هم هست یا نه؟ دو قول مطرح است: ۱ـ جماعتی قائل به افساد هستند و شرط فاسد را مفسد می دانند. ۲ـ و اکثریت برآنند که شرط فاسد مفسد نیست [و رأی خود شیخ اعظم همین است.]

حال می فرماید: تا بحال می گفتیم معامله فاسد است چون شرط فاسد مفسد هم هست ولی حالا ترقی کرده و قدم را فراتر نهاده و می گوئیم: بلکه اگر عقد فاسد را مفسد هم ندانیم [کما هوالحق] باز در ما نحن فیه معامله باطل است بدلیل اینکه وقتی فروشنده می گوید: بعتک هذا الدهن بشرط ان تأکله، این در واقع بازمی گردد به اینکه ثمن در مقابل منافع محرّمهٔ شیئی باشد و آن منافع برمشتری متعیّن شود و اگر چنین شد این منافع [اکل و شرب] که تحریم شده و شرعاً ارزشی ندارد، و ثمنی که در مقابل آن به فروشنده تحویل می شود از قبیل اکل مال به باطل است، و لذا ممنوع است.

**قوله: فافهم:**

شاید اشاره باشد به اینکه: در جای خود خواهد آمد که اگرچه منافعِ کالا مشتری را بر خریدن آن وادار می کند و داعیِ بر شراء است ولی ثمن در برابر منفعت نیست بلکه در مقابل خود عین است و علی الفرض عین که روغن نجس باشد مالیت دارد و قابل استصباح است پس اگر شرط فاسد را مفسد ندانیم راهی برای فساد معامله وجود ندارد.

**قوله: بل یمکن:**

تا بحال در فرض اشتراط استصباح می گفتیم معامله باطل است حالا قدم را فراتر نهاده می گوئیم: بلکه حتی در صورتی که قصد باطنیِ طرفین از معاملهٔ دهنِ متنجّس اکل و شرب باشد بازهم معامله باطل است ولو صریحاً شرط ضمن العقدی نیست [بدلیل اینکه: العقود تابعة للقصود و در اینجا قصد منفعت حرام شده که مالیت ندارد فما قصد لم یقع ولذا باطل است.]

جمع بندی: در صورت ثالثه شقوقی متصور است:

۱ ـ بیع همراه با قصد منفعت مباحه [استصباح] باشد [قطعاً صحیح است.]

۲ ـ همراه با اشتراط استصباح در متن عقد باشد [بطریق اولی صحیح است.]

۳ ـ همراه با اشتراط منفعت محرّمه [اکل و شرب] در متن عقد باشد [عقد باطل است.]

۴ ـ همراه با قصد منافع محرّمه باشد [بازهم عقد باطل است.]

۵ ـ همراه با قصد منافع باشد ولی تعیین نشود که کدام منفعت؟ اکل؟ یا استصباح؟ [بیع صحیح است.]

۶ ـ فقط و فقط قصد العین بکنند بدون قصد منافع بلکه از آن بکلی غافل باشند. [بیع صحیح است.]

**قوله: وبالجمله:**

قاعدهٔ کلیه آنست که: هر بیع و معامله ای که طرفین در آن قصد منفعت محرّمه داشته باشند به گونه ای که کل ثمن یا بخشی ازآن درمقابل منافع محرّمه قرار گیرد آن معامله کلاً او بعضاً باطل است، زیرا که اکل مال به باطل است، و نهی لاتأکلوا را بدنبال دارد.

**قوله: کما یؤمی:**

روایات وارده[1] در باب تحریم خرید و فروش کنیز آوازه خوان هم قاعدهٔ کلیهٔ مذکور را تأیید و بدان اشاره دارد [وجه الایماء ان الظاهر من هذه الروایات ان قصد المنفعة المحرمة اعنی الغناء موجبا للبطلان ولو شرط ضمن العقد نباشد بلکه قصد منفعت حرام باشد.]

**قوله: و صرّح:**

علاّمه ره هم در کتاب تذکره ج ۱ ص۴۶۵ تصریح کرده به اینکه: جاریهٔ مغنیّه و کنیزك آوازه خوان اگر فروخته شود به بیش ازمبلغی که لولا الغناء به آن مبلغ فروخته نمی شد [یعنی اگر مغنیّه نبود به صد دینار مثلاً خرید و فروش می شد و حالا که مغنیّه هست به صد و پنجاه دینار معامله می شود که پنجاه دینار در برابر صفت آوازه خوانیِ او است] در این صورت معامله باطل است چون قصد حرام شده و بخشی از ثمن در برابر آن می باشد و اکل مال به باطل است.

**قوله: ثم انّ:**

صور ثلاثهٔ مسئله بررسی شد و روشن گشت که کجاها قصد الاستصباح معتبر است [صورت اوّل] و کجاها معتبر نیست [صورت دوم و سوّم.]

حال می فرماید: ما اگرچه در صورت اوّل [و عدّه ای اگرچه در هر سه صورت] قصد استصباح را لازم دانستیم ولی به روایات باب که برمی گردیم [چهار روایت صدر مسئله] می بینیم که در آنهااز لزوم قصد مذکور عین واثری

(۱) وسائل الشیعه ج۱۲ ص۸۶ باب ۱۶، از ابواب ما یکتسب به.

نیست و با اینکه در مقام بیان بودند از این قصدخالی است .

اینکه این سئوال مطرح می شود که آیا سخن ما و مشهور با مفاد روایت تنافی دارد یا خیر؟

جواب: خیر، زیرا که مورد روایات وشأن صدور آنها یک موردی است که استصباح در آن از منافع محللهٔ مقصوده است [نه نادره] و همین مقدار کافی است در مالیت آن روغن عندالعرف، و به این دلیل قصد لازم نیست و در واقع مورد روایات که همان روغن زیتون باشد از همین صورت ثالثه است که منفعت حلالش مساوی با منفعت حرام است، ولذا روایات قصد را مطرح نکرده است .

قوله: وربّما یتوّهم:

برخی گمان برده اند که از بعض روایات لزوم قصد استصباح استفاده می شود و آن روایتِ سعید اعرج است [البته راوی اسماعیل بن عبدالخالق بود ولی چون سائل سعیدَ اعرج بود به او نسبت داده شده] که فرمود: فلا تبعه الاّ لمن تبیّن له فیبتاع للسراج، محل شاهد در همین کلمهٔ اخیره است که لام غایت آمده یعنی ابتیاع به منظوراسراج و استصباح باشد نه به منظور اکل و شرب، پس روایات متعرض قصد شده اند .

مرحوم شیخ می فرماید: این توهم مدفوع است به اینکه در این حدیث هم بیع و شراء مغیّی به غایتی نیست و مطلق است و جملهٔ فیبتاع للسراج غایت اعلام است و منظور اینست که: اگرمسلمان بداند که این روغن نجس است، حتما اگر اقدام کرد وخرید در خارج از آن استفادهٔ حرام نخواهد برد و در جهت استصباح مصرف خواهد کرد نه اینکه در متن عقد هم چنین قصدی باشد .

تنظیر:

روایت مذکور نظیر روایت معاویة بن وهب است که فرموده: بیّنه لمن اشتریه لیستصبح به که اشتراء مطلق است و تبیین یا اعلام مقید و مغیا است که

وقتی فروختی به مشتری اعلان کن و بگو این نجس است [قبل از معامله یا بعد از آن اعلام کنی] تا در نتیجهٔ اعلام، مشتری از خوردن منصرف و در جهت اکل استفاده نکند، بلکه در مسیر استصباح استفاده کند. پس در روایات مسئله قصد الاستصباح به همان دلیلی که ذکر کردیم مطرح نیست.

[نکته: مرحوم شهیدی در حاشیه ص۲۵

فرموده: اقول هذه روایة اخری له غیر ما تقدم نقله وهی هذه عنهم عن احمد المیثمی عن معاویة بن وهب عن ابیعبدالله (ع) فی جُرذٍ ماتَ فی زیت ما تقول فی بیع ذلک؟ فقال (ع) بعه و بیّنه لمن اشتراه لیستصبح به، خلاصه آن روایت اوّل از چهار روایت صدر مسئله یک روایت از معاویة بن وهب بود و اینکه اینجا شیخ اعظم بدان اشاره فرمود روایت دیگری است که آوردیم.]

**قوله: الثانی:**

موضع دوّم راجع به اینست که از برخی اخبار باب استفاده می شود که اعلام واجب است و بربایع است که به مشتری اعلام کند که این روغن نجس است [و دلیل وجوب ظهورصیغه را فعل در وجوب است که فرمود: اَعْلمهم یا بیّنه، وظهور جمله خبریه در وجوب است که فرمود: «و یبیّنه لمن اشتراه» واگر ظهورش در وجوب آکد و اقوی نباشد لااقلّ مساوی با فعل امر است.]

حال که اصل وجوب اعلام مسلّم شد سئوال اینست که:

آیا اعلام کردن مطلقا واجب است؟ [چه بایع علم داشته باشد به اینکه مشتری برحسب عادت در جهت اکل مصرف خواهد کرد، و چه بداند که در جهت استصباح مصرف می کند، و چه علم به هیچکدام نداشته باشد.] یا مطلقا واجب نیست بلکه فی الجمله واجب است؟ [یعنی در فرض علم به انتفاع حرام عادتاً.]

و در هریک از دو فرض آیاوجوب اعلام یک وجوب نفسی یعنی شرعی و تکلیفی است که ارتباطی به صحت معامله ندارد و بدون آنهم معامله صحیح است

منتها شرعاًمکلف به اعلان است وگرنه کار حرامی کرده و مستحق عقوبت است؟ [چون فعل او مقتضی و سببِ وقوع غیر در حرام است و یا عدم المانع لوقوع الغیر درحرام است که بعداً در والحاصل روشن خواهد شد.]

[نکته: کلمهٔ نفسی در عبارت شیخ اعظم که در مقابل شرطی قرار گرفته منظور وجوب شرعی است اعمّ از اینکه نفسی باشد یا غیری که بعداً تبیین خواهد شد] یا اینکه وجوب اعلام یک وجوب شرطی و وضعی است؟ یعنی شرط صحت بیع است و اگر اعلام نکند اصلاً معامله صحیح نیست ونقل و انتقال و ملکیت حاصل نشده است. و برفرض که وجوب اعلام شرعی باشد آیا وجوب نفسی دارد [یعنی این وجوب از مصلحتی که در نفس اعلام است ناشی می شود مثل نماز که دارای مصلحت ذاتیهٔ ملزمه است]یا وجوب غیری دارد؟ [یعنی مقدّمه برای امر دیگر است وگرنه نفس اعلام موضوعیت ندارد.]

پس چهار مرحله نزاع مطرح است:

۱ ـ آیا اساساً اعلام واجب است یا نه؟ این را مسلّم ومفروغ عنه گرفتیم.

۲ ـ برفرض وجوب آیامطلقا واجب است یا فی الجمله؟

۳ ـ درهر حال آیا وجوب شرعی است یا شرطی؟

۴ ـ برفرض شرعیت آیا نفسی است یا غیری؟

مرحوم شیخ می فرماید: مسئله را روی مبانی ای که درموضع اوّل بود محاسبه می کنیم و آن اینکه: اگر در موضع اوّل مثل ابن ادریس قائل شدیم به اینکه صحت بیع مشروط است به اینکه ضمن عقد صریحاً استصباح راشرط کنند وگرنه باطل است، و یا حداقلّ قائل شدیم به اینکه قصد الاستصباح معتبر است و باید پیش از معامله طرفین براین انتفاع توافق کرده و به این قصد معامله بکنند [چنانچه رأی گروهی همین بود مطلقا و رأی ما همین بود در صورت نادر بودن انتفاع استصباحی.]

روی این دو مبنا در ما نحن فیه باید بگوئیم: وجوب اعلام یک وجوب شرطی و شرط صحت است چرا که قصد استصباح داشتن که شرط صحت است [و بطریق اولی اشتراط استصباح در عقد] متوقف برعلم به نجاست [وگرنه داعی برچنین قصدی ندارد] و علم به نجاست از راه اعلان حاصل می شود [زیرا که نجاست از امور خفیه ای است که عادتاً لا یعرف الاّ من قِبَلِ البایع] پس اعلام شرط و مقدّمهٔ قصد استصباح است «صغری» وقصد استصباح شرط صحت خود معامله است «کبری» پس اعلام شرط شرط صحت معامله است و مقدّمهٔ خارجیه هم اینست که: شرط الشرط شرط، یامقدمة المقدمة مقدّمة، پس خود اعلان هم شرط صحت است و وجوب شرطی دارد وهو المطلوب.

[نکته: با این بیان تنها برمبنای دوّم یعنی قصد الاستصباح استدلال شد ولی برمبنای اول یعنی اشتراط صریح استدلال نشد، ولی مرحوم شهیدی در حاشیهٔ ص ۲۶ فرموده: ولکن الصواب هو العقد «یعنی بجای کلمه قصد در عبارت شیخ که لتوقف القصد بگوئیم مراد عقد است ای لتوقف العقد» والقصد تصحیف... والمراد من توقف العقد علیه توقفه بخصوصیته من اشتراط الاستصباح او قصده علیه لابذاته.]

و اگر در موضع اول دو مبنای مذکور را قبول نکردیم یعنی صحت بیع را مشروط به اشتراط استصباح و لااقل به قصد آن ندانستیم و رأی ثالث را برگزیدیم، در ما نحن فیه می گوئیم: دیگراعلام، شرط صحت نخواهد بود و بدون آنهم معامله صحیح است. آنگاه وجوب اعلام یک وجوب شرعی خواهد بود که اگر اعلام نکند گناه کرده وگرنه معامله باطل نیست، و وقتی وجوب شرعی شد دیگر لازم نیست قبل العقد باشد بلکه لافرق که قبل العقد باشد یا بعد العقد.

وازبعض روایات هم همین معنی مستفاد است که امر به اعلام کرده ولی

مقید نیست که قبل از عقد باشد یا پس از آن، [مثل روایت موثّقهٔ ابی بصیر، روایت اسماعیل بن عبد الخالق.]

**قوله: و فی قوله:**

حالا برفرض که وجوب اعلام یک وجوب شرعی باشد آیا نفسی است یا غیری و مقدّمی؟ از این بخش استفاده می شود که غیری است.

**بیان ذلک:** در روایت معاویة بن وهب طبق نسخهٔ تهذیب آمده بود: بیّنه لمن اشتریه لیستصبح به، و در روایت دیگرش که قبل از «الثانی» اشاره شد آمده‌بود: بیّنه لمن اشتراه لیستصبح به، و از ذکر غایت استفاده می شود که وجوب اعلام به این منظور و برای رسیدن به این هدف است نه اینکه نفسی و استقلالی باشد منتها در ظاهر تعبیر، غایت اعلان را استصباح ذکر کرده.

ولی شیخ ره می فرماید: غایت اصلی عدم الاکل است ای بیّنه لئلا یاکله، یعنی منظور امام (ع) اینست که اعلان کن تا مشتری در خارج در جهت اکل از آن استفاده نکند نه اینکه در خارج استصباح کند چرا که بین غایت و ذی الغایه باید ملازمه ای باشد ومیان اعلام واستصباح درخارج هیچ نوع ملازمه ای وجود ندارد:

نه ملازمهٔ شرعیه است که حتماً واجب باشد خارجاً استصباح کند، خیر ممکن است بدیگری هبه کند. نه ملازمهٔ عقلیه است که عقلاً انفکاك استصباح از اعلان محال باشد کالشّمس و ضیاء العالم، و نه ملازمهٔ عادیه وجود دارد که عادتاً هرجا اعلان شد بدنبالش استصباح در خارج بیاید. بلکه شاید می خرد تا بدیگری بفروشد و ... پس فائده اعلان استصباح خارجی نیست، بلکه فائدهٔ آن منحصر کردن انتفاع دراستصباح است، یعنی اینکه روغن نجس انتفاع حلال دیگر ندارد و انتفاعاتش منحصر در استصباح است و حق انتفاع دیگر نداری امّا اینکه باید در خارج استصباح بکنی دلیل ندارد ممکن است دور بریزد و ... پس بین اعلان و

استصباح ملازمه ای نیست.

آری میـان اعلان و عدم اکل مـلازمهٔ شـرعـیه است، کـه اعـلان کن تا اکل صورت نگیرد، و فی الحقیقة منظور امام (ع) اینست که: درامورى که به شخص جاهل داده می‌شود و منفعت غـالب آنهم حـرام است ولو لا الاعلام در هـمـان جهت غالب بهره برداری خواهد کرد در اینجا باید اعلام کنی.

پس گویا: فرموده: اعلام کن تا طرف درحرام واقعی نیفتد و سکوت تو از قبیل عدم المانع برای ارتکاب حرام از ناحیهٔ او نباشد. [تا اینجا حساب دو نزاع روشن شد: ۱ـ آیا وجوب شرطی دارد یا شرعی؟ علی المبانی روشن شد. ۲ـ آیا وجوب شرعیِ نفسی دارد یا غیری؟ روشن شد که وجوب غیری دارد و برای ترک اکل است، ضمناً نزاع ثالث هم روشن می‌شود که عندالشیخ الاعظم ره وجوب اعلام مطلقاً نیست بلکه فی الجمله است. یعنی اگر عادتاً می دانی که در حرام خواهد افتاد باید اعلام کنی امّا اگر شک داری و یا بالاتر علم به عدم داری دیگراعلام واجب نیست.]

قوله: ویشیر:

در این قسمت شواهدی بروجوب اعلام جاهل اقامه می کنند و آنها اخبار متفرقه ای است که در ابواب مختلفه وارد شده و دلالت دارند براینکه فریب دادن و اغراء جاهل به حکم شرعی، یا به موضوع الحکم، در حرام واقعی عقلاً قبیح وشرعاً حرام است، و اگر تغریر جاهل حرام است پس ضد آن که اعلان و ارشاد جاهل باشد واجب خواهد بود، و امّا اخبار متفرّقه: مثل حدیثی که می گوید: من افتی بغیر علم ...[1] هر کسی بدون علم، به حکمی فتوا دهد [و مقلّد را در خلاف واقع بیافکند] وزر و وبال عمل خلاف مقلدین به گردن آن مفتی است. در این روایت دوکار شده:

---

(۱) وسائل الشیعه ج ۱۸ باب ۴ ص۹، ابواب صفات القاضی، حدیث اوّل.

۱ ـ برای شخص فاعل مباشر که حرامی را انجام داده وزر و گناه اثبات شده از این جهت که او قبیح واقعی و حرام واقعی را انجام داده ولی او که مقصر نیست.

۲ ـ این وزر و گناه را برمفتی حمل کرده و گناه مقلّد بی خبر به گردن مُفتی است از باب اینکه او مسبِّبِ اصلی است، و او موجب تغریر و در جهل افکندن مقلدشده است، و چون سَبَب اقوی است گناه هم به گردن او است [درما نحن فیه هم اعلام نکردن و سکوت مایه تغریر مشتری است پس ترك اعلام حرام و خود اعلام واجب است.]

و مثل قول امام (ع): هیچ امام جماعتی نیست که برای گروهی امامت کند و در نتیجهٔ امامت او برای نمازگزاران در نمازشان اشکالی پیش آید [در سایه مثلاً فسق امام جماعت] مگر اینکه اوزار و اوبال و گناهان آنها به گردن این امام جماعت است[۱] [چرا که مأمومین تقصیری ندارند و این امام جماعت است که موجب تغریر آنها شده است. و ما نحن فیه هم چنین است.]

و روایت دیگری که نظیر روایت قبل است با این اضافه که: در نماز خود امام و نماز مأمومین [یعنی مثلاً طهارت باطنیه ندارد و نماز خودش و هم مأمومین را باطل می کند] اشکالی بود گناهش به گردن امام جماعت است.[۲]

و مثل روایت سوّم که می فرماید: امام جماعت ضامن [صحت و قبولی] نماز مأمومین نیست مگر اینکه با حالت جنابت با آنها نماز بخواند[۳] [این از باب مثال است و منظور اینست که شرطی از شروط صحت نماز را فاقد باشد چه محدث به حدث اکبر و یا حدث اصغر و یا فاقد شرط دیگر باشد] باز هم چون امام

(۱) تحف العقول ص۱۷۹.

(۲) بحار الانوار ج۸۸ ص۹۲.

(۳) وسائل ج۵ ص۴۳۴ باب ۳۶، از ابواب صلاة الجماعة حدیث/ ۶.

موجب تغریرِ مأمومین شده مسئول است.

و مثل روایت ابی بصیر که می فرماید: چیزهائی که برای فرد مسلمان خوردن و آشامیدن آن حلال نیست آشاماندن یا خوراندن آن به بهائم و چهارپایان مکروه است[1] و نفس اینکه برای حتی بهائم هم کراهت دارد مشعر به اینست که پس برای مکلّفین حرام است و نباید از آن استفاده کنند [البته مجرّد اشعار مفید فایده نیست.]

[نکته: روایت اوّل در باب قضا است، روایت ۲و۳و۴ در باب صلوة جماعت است و روایت پنجم در باب اطعمه و اشربه است، اینست که فرمود: اخبار متفرّقه.]

**قوله: ویؤیّده:**

در این قسمت شاهد و مؤیّدی می آورند مبنی براینکه اغراء به جهل قبیح است تغریر جاهل ناپسند است، اعلام جاهل بما یُعطی واجب است. و آن اینکه این شاهد چند مرحله دارد.

الف: اگر انسانی عالماً و عامداً حرامی را مرتکب شود [ومثلاً خوردنی یا نوشیدنیِ حرام را بخورد یا بنوشد] بلاشک کار قبیحی انجام داده است. ولی سئوال اینست که آیا اگر شخصی که جاهل به حرمت است، حرامی را مرتکب شد این نیز قبیح است یا خیر؟

به عبارت دیگر آیا تنها ارتکاب حرام فعلی و منجّز [که باعلم به حرمت انجام داده] قبیح و مستوجب مذمت است یا ارتکاب حرام واقعی هم [ولو شخص جاهل است و نمی داند.]قبیح است؟ به بیان سوّم: آیا قبح و عدم قبح ارتکابِ حرام واقعی دائر مدار علم و عدم علم است که اگر می دانیم قبیح است و اگر نمی دانیم قبیح نیست؟ یا دائر مدار علم نیست و در حق جاهل هم قبیح است؟

(۱) وسائل ج۱۷ ص۲۴۶ باب ۱۰، از ابواب اشربهٔ محرّمه حدیث /۵.

شیخ اعظم می فرماید: اکلِ حرام و شرب آن حتی در حق جاهلِ به حرمت هم قبیح است، و اختصاص به عالم ندارد. بدلیل اینکه درمباحث اصول عملیّه و شبهات تحریمیّه در اصول این بحث آمده که اگر مرددّ بودی میان حرمت و حلیّت چیزی نظیر شرب توتون ولو شبهه بدویّه است والان علمی به حرمت نداری و مجرّد شک است معذلک فرموده اند: الاحتیاط مطلوب و حسنٌ [چه برمبنای اخباریین که احتیاط راواجب می دانند و چه برمبنای اصولیین که راجح می دانند.]

حال اگر قبح ارتکاب حرام دائر مدار علم به حرام بود نباید بفرمایند: در حق جاهل و شاك احتیاط حَسَن است، خیر حسنی ندارد چونکه در حق جاهل اصلاً قبیح نیست تا اجتناب مطلوب باشد، در حالیکه فرموده اند: و حسن احتیاط قابل انکار نیست پس اکل و شرب حرام ولو در حق جاهل به حرمت قبیح است غایة الامر اینست که جاهل مقصر معاقب هم هست ولی جاهل قاصر معذور است نه اینکه قبیح مرتکب نشده باشد.

ب: مرحلهٔ دوّم: حالا که ارتکاب حرام ولو من الجاهل قبیحٌ پس اگر کسی شیئی نجسی را [مثلاً روغن نجس] به شخص جاهل داد و اعلان هم نکرد و موجب شد که مشتری جاهل از آن استفادهٔ حرام ببرد باید بگوئیم: چنین اعطاء نجسی از مصادیق اغراء به قبیح [یعنی افکندن دیگری در قبیح] است.

ج: مرحلهٔ سوّم: اغراء و یا ایقاع دیگری در قبیح، خود از امور قبیحه است و عقل مستقل به قبح آنست چرا که نوعی فریب دادن غیراست.

د: مرحلهٔ چهارم: [از اینجا به بعد را شیخ اعظم متعرض نشده] اگر چیزی عقلاً قبیح شد به حکم قانون ملازمه و اینکه کلما حکم به العقل حکم به الشرع، شرعاً هم حرام خواهد شد. پس اغراء به قبیح حرام است.

هـ: مرحلهٔ پنجم: و قانون اصولی اینست که امر و نهی متعاکسانند یعنی همانطوری که امر به شیئی مقتضی نهی از ضد است همچنین نهی از شیئی هم

مقتضی امر به ضد است، روی این اصل نهی از اغراء به قبیح مقتضیِ امر به ترک آنست و ترکِ آن به اعلام حاصل می شود پس اعلام جاهل شرعاً واجب می شود. وهو المطلوب.

قوله: بل قد یقال:

تا بحال سخن از این بود که اگر شخص دیگر سبب افتادن در حرام واقعی بود باید اعلام کند حالا مطلب بالاتری را ادّعا می کنیم و آن اینکه: اعلام جاهل مطلقا واجب است چه من مسبِّبِ افتادن او در حرام باشم و چه من باعث نشده ام و خود او دارد حرامی را مرتکب می شود مثلاً من یقین دارم و با چشمان باز می بینم که فلان طعام نجس در اختیار دارد [که من باعث نجس بودن نیستم] و می خواهد آن را بخورد باز هم باید او را آگاه کنم تا از اکل این طعام صرفنظر کند، و اگر در این فرض اعلام واجب باشد پس در فرض مورد بحث ما که من مسبّب هستم بطریق اولی اعلام واجب می شود. و این خود شاهدی دیگر بروجوب اعلام است.

قوله: وهو الذی:

علاّمه ره هم در رسالهٔ اجوبة المسائل المُهَنّائیّه به این امر تصریح کرده که اعلام واجب است ولو شما سبب حرام نباشی، و آن اینکه وقتی سیّد مُهَنّا [مراد سید مهنّا بن سنان بن عبدالوهاب الحسین المدنی است که ازعلاّمه حلّی سئوالاتی کرده و او جواب داده و اسم دیگر رساله المسائل المدنیات است.] از علاّمه پرسید: شخصی در لباس نماز گزاری نجاستی را مشاهده کرده و خودمصلّی از آن اطّلاعی ندارد آیا شرعاً واجب است که به نمازگزار بگوید که جامهٔ نمازت نجس است و با آن نماز باطل می شود یانه؟

علاّمه در جواب فرمودند: آری اعلام واجب است، بدلیل اینکه نماز با جامهٔ نجس از منکرات است و نهی از منکر بهر شکلی شرعاً واجب است و در

اینجا با اعلام حاصل می شود پس باید اعلام کند.[1]

شیخ اعظم ره می فرماید: ولکن اثبات هذا مشکل، یعنی هم اصل فتوای علاّمه به وجوب اعلام جاهل در این فرض که من سبب نشده ام ناتمام است زیرا در ادامه خواهد آمد که نسبت به حقوق الهی مطلب فرق دارد، وآنگهی اینجا جهل به موضوع است نه جهل به حکم و در جهل به موضوع اعلام واجب نیست.

هم دلیل علاّمه که وجوب نهی از منکر باشد ناتمام است زیرا که نهی از منکر در مورد کسی است که عالماً عامداً منکری را مرتکب شود و جاهل را شامل نیست و به عبارت دیگر ادلهٔ نهی از منکر، منکر واقعی را شامل نیست و منکر فعلی را شامل است و در مورد جاهل [مخصوصاً غیر مقصّر] منکر فعلی نیست پس نهی از منکر ندارد.

[آری از باب ارشاد جاهل و تنبیه غافل مطلب دیگری است که در ادامه بدان اشارتی خواهد رفت.]

و بلکه به قول مرحوم شهیدی در حاشیه: از بعض روایات لباس مصلّی استفاده می شود که اعلام واجب نیست. پس علی کلّ حال این سخن علاّمه ناتمام است. ولی از این جهت به درد ما می خورد که اگر در اینگونه موارد که من مسبِّب نیستم اعلام واجب باشد پس در ما نحن فیه که بایع سبب وقوعِ مشتري در حرام می شود بطریق اولی اعلام واجب است.

قوله: والحاصل:

[این والحاصل خلاصه و چکیدهٔ مطالب قبل نیست بلکه تشقیق شقوق و بیان حکم همهٔ صور است.] حال که سخن از تسبیب و مسبِّب بودن دیگری در ارتکاب حرام مطرح شد خوبست اشاره ای به همهٔ صور مسئله داشته باشیم، و

(۱) اجوبة المسائل المهنّائیّه ص۴۸ مسئله ۵۳.

قبل از آن مقدمه ای را می آوریم: منظور از علّت تامّه و سبب یا مقتضی و شرط و معدّ و عدم المانع چیست؟ علّت تامّه آنست که در او جمیع اجزاء علّت فراهم باشد یعنی هر آنچه را که در تحقق معلول دخیل است دارد و هر آنچه را که مُخلٌ است ندارد و مقتضی و شرط و عدم المانع و معد همه را دارد و بدیهی است که وقتی علت تامّه آمد، تحقق معلول حتمی و غیر قابل تخلّف است و با نبود علت تامه هم تحقق معلول محال است. یلزم من وجوده وجود المعلول و من عدمه عدم مقتضی یا سبب آنست که من شأنه التأثیر یعنی تأثیر گذاری از آن اوست ولی بشرطها و شروطها که اگر باشند تأثیر می گذارد و الاّ فلا مثلاً نار مقتضی احراق است ولی مشروط براینکه مماسّ با جسم قابل اشتعال هم باشد یا شمشیر برنده است مشروط براینکه تند و تیز باشد. شرط آنست که خودش مؤثر نیست ولی مقتضی اگر بخواهد در وجود مقتضی اثر بگذارد و باید این شرط باشد مثل مماس بودن نار با فرش که گفتیم.

عدم المانع: خودمانع آن امری است که اگر آمد جلو تأثیر مقتضی را می گیرد و لذا نبود آن یکی از اجزاء علت تامّه است مثل رطوبت فرش که مانع از احراق است و باید از سر راه برداشته شود. [فرق شرط و عدم المانع: شرط امر وجودی است و عدم المانع امر عدمی، شرط وجودش معتبر است و مانع عدمش لازم است.]

و معدّ آنست که نه خود مؤثر است و نه شرط التأثیر است و تنها نقش معدّ اینست که علت را به معلول نزدیک می کند و زمینه را برای تأثیر علت فراهم می آورد مثل کاری که زارع انجام می دهد که بذر را در دل خاك پنهان می کند ولی ایجاد زرع دیگر کار او نیست و فعل اللّه است با اسباب [أانتم تزرعونه ام نحن الزارعون.]

باحفظ این مقدّمه می گوئیم: در اینجا چهار امر وجود دارد:

۱ ـ گاهی کار شخصی علّت تامه است برای تحقّق حرام و ارتکاب آن در خارج از ناحیهٔ شخص دیگر مثل اینکه زید بکر را برارتکاب حرام مکره بسازد، که گاهی به صرف تهدید است و بکر با اختیار شراب را می‌خورد تا کشته نشود و گاهی اکراهی است که به سرحدّ الجاء و اضطرار می‌رسد یعنی هرگونه اختیاری را از بکر سلب می‌کند و دست و پای او را بسته و شراب در حلق او می‌ریزد.

منظور شیخ اعظم ره این فرض است چرا که تنها در این مورد فعل الغیر علت تامهٔ وقوع الحرام از دیگری است. حکم این صورت: بلااشکال چنین کاری که علت تامه ... است حرام می‌باشد و اگر کسی انجام داد گناه کار حرامی هم که انجام شده به گردن مسبِّب است و بلکه وِزْرَش شدیدتَر و گناهش مضاعف است زیرا که هم عنوان مسبِّب الحرام بر او صادق است و هم عنوان ظالم و متعدّی به غیر، و تداخلی هم نیست تا یک عقاب بیشتر نباشد. بلکه تعدّد اسباب موجب تعدد مسببات است.

۲ ـ و گاهی فعل الشخص علت تامه نیست ولی سبب و مقتضیِ صدور حرام از دیگری است مثل اینکه میزبان سفره‌ای انداخته و در آن طعام نجس را قرار دهد و میهمان بی‌خبر از همه جا آن غذای نجس و حرام را بخورد که اینجا آوردن غذا علت تامهٔ ارتکاب حرام نیست بلکه اراده و اختیار میهمان هم دخالت داشته.

ما نحن فیه هم از یک جهت مثل این مورد است که فروشنده، طعام نجس را به مشتری داد و مشتری از آن خورد و این اعطاء و دفع العین بدون اعلام، سبب ارتکاب حرام شد. حکم این صورت: باز هم فعل الشخص که سبب شده حرام است زیرا که فاعل مباشری وجود دارد و آن میهمان یا مشتری است که حرامی را عن جهل مرتکب شده وسببی وجود دارد که بایع یا میزبان باشد و چون سبب اقوی از مباشر است چون مباشر جاهل بوده، پس نسبت دادن ارتکاب حرام به سبب اولویّت دارد پس مستحق عقوبت است.

و شاهد مطلب اینست که: اگر غاصبی طعامی را غصب کرد و آنرا بدیگری خورانید در حالی که خورنده جاهل به غصبیت بود، در اینجا بعداً که مالک طعام باخبر شدبنابر قول مشهور هم می تواند به غاصب که مسبّب اتلاف مال است مراجعه کند، و هم به فاعل مباشر، چون هر کدام براین مال یَدْ پیدا کرده اند و علی الید ما اخذت حتی تؤدّی، ولی اگربه غاصب مراجعه کرد و خسارت را از او گرفت، او حقّ مراجعه به مباشر ندارد امّا اگر به فاعلِ مباشر مراجعه کرد او که مقصّر نیست لذا حق مراجعه به غاصب دارد و اینست که می گویند: ضمانت عاقبة الامر برگردن غاصب مستقرّ می شود. و بنابر قولی ازابتدا ضمانت به عهدهٔ غاصب است و مالک حق ندارد به فاعل مباشر که جاهل بوده مراجعه کند اینها دلیل آنست که هر کجا سبب اقوی بود او ضامن است و درما نحن فیه هم بایع که سبب بوده اقوی است پس حرمت وگناه، به عهدهٔ اواست.

۳ـ و گاهی کار شخص شرط صدور حرام از دیگری است که خود این دو شعبه دارد:

الف: گاهی فعل شخص از قبیل ایجاد داعی برحرام است بدین معنی که: شخص دیگر خود بخود داعی وانگیزهٔ ارتکاب حرام نداشت ولی فعل دیگری او را وادار کرد و زمینه را فراهم کرد [در حقیقت این از قسم مُعِدّ است] و ایجاد داعی برگناه خود به دو صورت ممکن است:

صورت اوّل: از راه ترغیب و تحریص برگناه در شخص ایجاد داعی کند مثلاً آنقدر در وصف شراب به نیکی سخن بگوید یا آنقدر از فیلمهای مهیّج شهوت به خوبی یاد کند که طرف رغبت به آنها پیدا کرده و انگیزهٔ گناه در او پیدا شود.

صورت دوّم: از راه ایجاد عناد و دشمنی و برانگیختن روحیه تعصب و لجاجت و دشمنی در شخص ایجاد داعی نماید مثلاً مسلمانی به خدایان کفّار و بتهای بت پرستان دشنام دهد و بدین وسیله باعث شود که در کافر انگیزهٔ دشنام به

خداوند پدید آید و او هم شروع کند به دشنام حقّ که قرآن از این کار نهی کرده و فرموده: **ولا تسبّوا الذین یدعون من دون الله فیسبّوا الله عدواً بغیر علمٍ** «انعام/ ۱۰۸» یعنی معبودهای کفار و مشرکین را سبّ نکنید که آنها هم متقابلاً حق را و اله شما را دشنام دهند، یا مثلاً به پدران و بستگان دیگران دشنام دهد و بدین وسیله آنها را وادار کند که به پدر او ناسزا بگویند که از راه ایجاد عناد و لجاجت، انگیزهٔ ارتکاب حرام را فراهم کرده است.

حکم این دو صورت: هر دو صورت حرام است و شخصی که سبب حرام شده کار حرامی کرده و مستحق عقوبت است و بلکه مثل وزر عمل دیگری هم به گردن او است و روایات فراوانی هم مبنی بر حرمت این امر وارد شده که انسان در دیگران ایجاد داعی بر معصیت نماید.

ب: و گاهی انسان خود انگیزهٔ کافی برارتکاب حرام دارد ولی متمکن از آن نیست و کار انسانِ دیگر باعث ایجاد این شرط می شود یعنی او را از انجام گناه متمکن می سازد و شَرط تمکن را فراهم می سازد.

مثلاً شخص به اندازهٔ کافی انگیزه شراب ساختن انگور را دارد ولی انگوری در اختیارش نیست و شما با علم به انگیزه او انگورهای تاکستان را به او می فروشید، این بیع باعث تمکین است که شرط خمر درست کردن می باشد و کار شما مقدّمه و شرط الحرام است.

حکم این صورت بزودی در النوع الثانی از انواع مکاسب محرّمه خواهد آمد که بیع شما حرام است یا نه؟

۴ـ گاهی فعل الشّخص از قبیل عدم المانع است نسبت به صدور حرام از شخص دیگر، و این صورت دو شعبه دارد:

۱ـ گاهی عدم المانع بودن فعل شخص همراه است با حرمت فعلیّهٔ عمل در حق فاعل مباشر، یعنی فعل من عدم المانع است برای ارتکاب حرام فعلی از

دیگری و حرام فعلی آنست که حرمتش بدرجهٔ فعلیت و تنجّز رسیده و مخالفتش عقاب آور است، و شرط فعلیّت و تنجّز علم است پس حرمت فعلی در موردی است که مریدِ فعل حرام، عالم به حرمت باشد و عمداً بخواهد حرامی را انجام دهد.

مثلاً شخصی با علم و عمد می خواهد حرام و منکری را انجام دهد در اینجا اگر شما به او اعتراض کنید و او را از این کار ردع کنید ایجاد مانع شده و وی حرام را ترك می کند ولی اگر سکوت کنید مانعی فرا راه او نخواهد بود پس سکوت شما از قبیل عدم المانع از ارتکاب حرام است.

سئوال: آیا چنین سکوتی جایز و روا است یا حرام و ناروا؟

جواب: لاشک در حرمت این سکوت و وجوب اعتراض و فریاد علیه آن منکر.

سئوال: حرمت سکوت و وجوب اعتراض از چه باب است؟

جواب: از باب نهی از منکر که مورد ادلّهٔ نهی از منکر همین مورد ارتکاب الحرام عن علم و عمد است طبعاً وقتی از آن باب شد باید شرائط آن باب نیز مهیّا و فراهم باشد فی المثل احتمال تأثیر هم بدهد و ... با وجود این شروط، نهی از منکر واجب و سکوت حرام می شود و گرنه نه.

۲ـ و گاهی عدم المانع بودن کار شما همراه است با حرام فعلی نبودن کار فاعل مباشر، یعنی حرمت در حق او به فعلیت نرسیده در اثر اینکه فاعل، جاهل است. و در حق جاهل تکلیف، فعلی و منجّز نیست مثل سکوت عالم از اعلام جاهل یعنی شخص عن جهلٍ حرام واقعی را می خواهد مرتکب شود و اگر بشود معاقبه ای نیست ولی اگر شما او را بیاگاهانید حتماً از حرام منصرف می شود و مانع از ارتکاب آن پیدا می کند و اگر سکوت کنید از قبیل عدم المانع لصدور الحرام عن الجاهل می شود.

و ما نحن فیه از جهتی مثل این فرض است چرا که مشتریِ جاهل که قصد اکل دُهن متنجس را دارد این صدور حرام مشروط به اینست که بایع به او اعلام نکند که اگربگوید مانع ایجاد می شود ولی سکوت می کند و این از قبیل عدم المانع می شود.

[نکته: مصنف یکبار در امر ثانی از امور اربعه در والحاصل فرمودند: و «مثله ما نحن فیه» یعنی ما نحن فیه را مثل قسم ثانی دانستند که فعل الشخص سبب باشد لصدور الحرام ... و بار دیگر در مورد بحث ما و ذیل امر رابع می فرمایند: کما فیما نحن فیه، و این تنافی ندارد چرا که در امرثانی منظور اعطاء و دفع النّجس بود مع الاعلام به معطی له که از قبیل سبب یامقتضی بود و در امر رابع منظور نفس عدم اعلام است که از قبیل عدم المانع است مع قطع النظر عن الاعطاء و الاخذ.]

سئوال: آیا در این فرض هم سکوت حرام و اعلام واجب است؟

جواب: می فرماید: در این فرض حرمت سکوت و شکستن سدّ سکوت و حرام واقعی را دفع کردن محلّ اشکال است و دنبال آن از الاّ اذا علمنا تا اوّل ثم انّ ... توضیح و تشقیق شقوق همین مشکله است به این بیان؛ گاهی حرام واقعی که جاهل در صدد ارتکاب آنست از قبیل حقوق الناس است که شرع مقدس برای آن حساب ویژه‌ای باز کرده و پیروانش را امر کرده که از تعدّی به حقوق انسانها جلوگیری کنند و جلو مفاسد اجتماعی را بگیرند و نگذارند بدون جهت حق کسی تضییع و پایمال شود و هر کس قدرت دارد به هر شکل که مقدور او است باید جلو حرام را بگیرد، حتی از روی جهالت هم نباید اجازه داده شود که شخص جاهل به حق دیگری تعدّی کند. وحقوق الناس سه شعبه دارد:

۱ـ حق جانی نفوس: شخصی بدون جهت و بی اطلاع از واقعِ امر و از روی جهالت خیال می کند که فلانی قاتل پدر او است و حق قصاص دارد و شمشیر یا

اسلحه برداشته تا قصاص کند و یا خیال می کند که فلانی مهدور الدم است و ریختن خونش مباح است در حالی که شما که نظاره گر هستید می دانید که فلانی قاتل پدر او نیست، فلانی محقون الدم است نه مهدور الدم و ... در اینجا وظیفه دارید احقاق حق کرده و به شخص جاهل بفهمانید که دارد اشتباه می کند و سکوت روانیست.

۲ـ حق عِرضی و آبروئی: شخصی از روی جهالت درصدد هتک حرمت انسان آبرومند و شریف و بیگناهی است، به خیال اینکه اوسرقت کرده، بم گذاری کرده و ... و می خواهد او را به دیگران معرّفی کند و آبرویش را بریزد یا تهمت ناموسی بزند و ... شما که از واقع امر خبر دارید ومی دانید که فلانی اهل این کارها نیست وانسان محترمی است و بی جهت متّهم شده نباید دست روی دست گذاشته و سکوت نمائید بلکه باید سکوت را شکسته ومانع شوید از ریختن آبروی وی، و سکوت در اینجا حرام است و باید جاهل را از مرکب جهل پائین کشید و آگاهش کرد.

۳ـ حق مالی: شخصی از روی جهالت در صدد وارد کردن یک ضرر مالی بدیگری است و شما اطلاع دارید در اینجا هم اگر سکوت کنید بدون جهت آن ضرر مالی بردیگری وارد می شود. باز سکوت حرام است و هر کسی خبر دارد باید اعتراض کند و جاهل را از این کار باز دارد.

حال در تمام موارد حق الناس سکوت حرام و اعلام جاهل واجب است، و اگر با اعلام و آگهاندن شما هم وی مرتدع و منصرف نشد و از کشتن بیگناهی یا هتک حرمت او یا اضرار مالی به او دست برنداشت شما وظیفه دارید اگر می توانید اقدام عملی کنید و عملاً جلو فساد را بگیرید و مثلاً وی را خلع سلاح کنید، دست او را بگیرید و ... بهر شکل ممکن اجازه انجام کار ندهید.

بلکه اساساً در اینگونه موارد آنکه ابتدا به ساکن و اولاً و بالذات واجب است

همان ردع است چه همراه با اعلام باشد و چه نباشد ولی می توانید جلوگیری کنید به طرف می گوئید: اسلحه را زمین بگذار، یا اگر شلیک کردی و شمشیرت را فروآوردی با من طرفی و... به زور جلو او را می گیرید.

پس در حقیقت در اینگونه موارد اعلام موضوعیت نداشته و واجب نفسی نیست، آنکه واجب است ردع از حرام واقعی است و اعلام هم به عنوان اینکه مصداقی از مصادیق ردع است واجب می شود وگرنه خصوصیتی ندارد. و گاهی حرام واقعی که از جاهل صادر می شود از قبیل حق الناس نیست بلکه حقی از حقوق الهی است.

فی المثل شخصی از روی جهل به حرمت و نجاست، عصیر عنبی را بعد از غلیان و قبل از ذهاب ثلثین می آشامد، یا بدون اطلاع با لباس نجس نماز می خواند، یا طعام نجس را می خورد و... و شما که در کنارید و ناظر صحنه هستید عالمید به اینکه فلانی ندانسته مرتکب خلاف شرع می شود. حال آیا در اینجا سکوت کردن حرام است وفریاد زدن و اعلام واجب است یا خیر؟

می فرماید: از باب نهی از منکر که واجب نیست، چون آن ادلّه مربوط به منکر فعلی است و بروجوب ردع از معصیت دلالت دارند. و در مورد جاهل معصیت فعلی نیست، و امّا اینکه دلالت کنند بروجوب اعلام جاهل به اینکه کار تو معصیت [شأنی و اقتضائی نه فعلی] و حرام می باشد، خیر ادلّه نهی از منکر اینجا را شامل نیست.

آری از باب دیگر و به عنوان دیگر ممکن است سکوت حرام و اعلام واجب باشد و آن از باب ارشاد جاهل است که اینهم دو شعبه دارد:

۱ - جهل به حکم: یعنی شخص اصل حکم شرعی را از نجاست و حرمت و ... نمی داند و ندانسته عصیر عنبی را می خورد و... در اینجا بر عالم اعلام واجب است، امّا نه از باب اینکه معصیتی وحرامی صورت نپذیرد خیر معصیت

فعلیه ای نیست چون جاهل است بلکه از این باب که عالم در قبال خداوند مسئولیتی دارد که آنچه را می داند بدیگران منتقل کند و این احکام نسل اندر نسل به آیندگان منتقل شود تا در مدت کوتاهی به وادی فراموشی سپرده نشود. و در حقیقت عالم حجّتی الهی است و از طرف خداوند احکام الهی را به مردم و جامعه تبلیغ می کند تابر همگان اتمام حجت شده، و زمینه اطاعت و معصیت در آنها پدید آید. و چون احکام اسلام برای همیشه است مرتّباً باید بیان و بازگو شود تا دامنهٔ قیامت استمرار یابد.

۲ـ جهل به موضوع: می داند که در لباس نجس، مکان غصبی و... نباید نماز خواند ولی جاهل به موضوع است به جهل مرکب: خیال می کند که مکان مباح و لباس طاهر است ولی اشتباه می کند و یا جهل بسیط که شاك در غصبیت و طهارت و... است، یا می داند که طعام نجس را نباید خورد ولی نمی داند که فلان طعام پاك است یا نه؟ یا خیال می کند که پاك است و می خورد، در اینجا دیگر سکوت حرام نیست و اعلام واجب نیست.

خلاصه اینکه: فعل الشخص:

۱ ـ علت تامهٔ صدور حرام از غیر باشد «حرام».

۲ ـ سبب یا مقتضی «حرام».

۳ ـ شرط.

از قبیل ایجاد داعی باشد «حرام»

یا ایجاد شرط دیگر «سیأتی»

۴ـ عدم المانع.

حرمت فعلیه باشد «سکوت حرام»

حرمت فعلیّه نباشد: [حق الناس، حق الله.]

[حق الناس]:

نفوس «سکوت حرام»

اعراض «حرام»

اموال «حرام»

[حق الله]:

جاهل به حکم الهی «ارشاد واجب»

جاهل به موضوع «غیر واجب»

**قوله: ثم انّ:**

اصل بحث در موضع ثانی راجع به وجوب اعلام بود و در وسط بحث به عنوان والحاصل مطالبی مطرح شد حال بر می گردیم به اصل بحث، در اینکه اعلام مشتریِ جاهل به نجاست دُهنِ متنجّس واجب است یا نه اقوال مطرح شد.

دراینجا هم بعضی از فقهاء[1] فتوی به وجوب اعلام داده‌اند و برای اثبات آن اینگونه دلیل آورده‌اند:

مقدمه: گاهی عیبی که در مبیع [متاع و کالا] وجود دارد از عیوب جلیّه و ظاهره است که در معرضِ دید مشتری است، و خود بخود ظاهر و هویدا است، و نیازی به اظهار ندارد، مثل کوریِ حیوان، کریِ مملوك و... در اینجا اظهار واجب نیست.

ولی گاهی عیب کالا از عیوب خفیّه است. که لایعرف الاّ من قِبَلِ البایع، حال در معامله اظهار چنین عیوبی و بیان آن برای مشتری واجب است. با حفظ این مقدّمه می گوئیم: نجاست مبیع هم از جملهٔ عیوب پنهانی است که مشتری هرچه فحص کند ای چه بسا متوجه نشود و در نتیجه باید حین المعامله بایع به مشتری اطلاع بدهد و او را در جریان نجاست روغن مذکور بگذارد. و هو

(۱) مقدس اردبیلی در مجمع الفائدة، ج۸ ص۳۶.

المطلوب، پس اعلام واجب است.

مرحوم شیخ اعظم ره به این استدلال دو اشکال دارند:

۱ ـ دلیل اخص از مدّعا است، زیرا که ما اگر قائل به وجوب اعلام شویم، آن را مطلقاً واجب می دانیم چه در معاوضات از قبیل بیع و صلح وهبهٔ معوضه و ... و چه در غیر معاملات و امور مجّانی از قبیل اباحهٔ تصرف که میزبان به میهمان می دهد و لو غذا را به وی تملیک نکرده ولی اباحهٔ تصرف دارد و یا هبهٔ بلا عوضی که موجب تملیک مجّانی است. در همهٔ اینها اعلام واجب است ولی دلیل شما فقط دلالت دارد که عیب خفی را در معامله بازگو کرد و غیر معاوضه را شامل نیست.

۲ ـ گاهی عیب، عیب مصطلح و عرفی است چه خفی یا جلی که موجب نقص در مالیت است. ولی گاهی عیب از قبیل نجاست متاع است. و معنای اینکه نجس بودن هم یک عیب است این تنها و تنها بخاطر اینست که نجاست از منکرات واقعیه بوده و قبیح است [نه اینکه عیب عرفی باشد] آنگاه اگر ثابت شد که نجاست قبیح است و دائرمدار علم به قبح نیست خواهیم گفت: در این صورت آنکه حرام است همان القاء یا اغراء در قبیح است چه اظهار العیب در معامله لازم باشد یا نه و اگر آن را قبیح نمی دانیم و قبح را دائر مدار علم می دانیم باید گفت نجاست اصلاً عیب نیست نه شرعاً و نه عرفاً تا از آن باب اظهار و اعلامش واجب باشد یا نه، پس استدلال شما نا تمام است.

**قوله: فتامّل:**

اشاره به نقطه ضعف هر دو جواب است:

امّا جواب اوّل: اگر مستدل تنها به عیب خفی بودنِ نجاست و لزوم اظهارش در معامله استدلال کند آری اشکال وارد است که اخصّ از مدعا است ولی اگر به ضمیمه عدم القول بالفصل در مجانیّات هم اظهار عیب را واجب بداند دیگر دلیل

مساوی با مدعا خواهد بود.

و امّا جواب دوّم: حق اینست که عیب بودن نجاست از حیث منکر واقعی بودنِ آن نیست بلکه شرعاً موجب نقص مالی است و در حکم عیب عرفی است و از اینَ باب اظهارش لازم است.

نتیجه: اگر فتأمّل را قبول کردیم باید گفت که این استدلال بعض فقهاء هم استدلالی تامّ بوده و برای وجوب اعلام بدان استدلال می شود.

**قوله: الثالث:**

موضع سوّم از مواضع مورد بحث در رابطه با حکم روغن نجس، راجع به اینست که: حالا که استصباح و اسراج دُهن متنجّس شرعاً جایز شد می گوئیم: استصباح دو شعبه دارد:

۱ـ تحت السماء یعنی در یک فضای باز انجام بگیرد.

۲ـ تحت السقف یعنی در یک فضای سرپوشیده و دارای سقف انجام پذیرد.

استصباح تحت السماء اجماعاً جایز است ولی سخن در اینست که آیا واجب است حتماً و معیّناً در زیر آسمان باشد و در زیر سقف اصلاً جایز نیست؟ یا اینکه تحت السقف هم جایز است؟ سه نظریّه دراین رابطه از عبارت مستفاد است:

۱ـ واجب است استصباح تحت السماء باشد، و حرام است تحت السقف باشد مطلقا [در قبال تفصیل علاّمه] شواهدی که این نظریه را تأیید می کنند عبارتند از:

الف: شهرت فتوائیه: مشهور میان اصحاب عبارتست از وجوب تعیینی استصباح تحت السماء.

ب: اجماع منقول: ابن ادریس ره در سرائر[1] فرموده: لاخلاف در اینکه استصباح تحت السقف ممنوع است و حتماً باید تحت السماء باشد.

(۱) السرائر، ج۳، ص۱۲۲.

ج: روایت مرسله: شیخ طوسی در مبسوط[1] فرموده: روی اصحابنا ... یعنی محدثین شیعهٔ [ولی سلسله سند را نیاورده] اینگونه روایت کرده اند که: باید روغن نجس در زیر آسمان استصباح شود نه در زیر سقف. که این حدیث بصورت جمله خبریه و فعل مضارع آمده نه بصورت فعل امر، ولی در اصول خواندیم که جملهٔ خبریه ایکه در مقام انشاء باشد اگر ظهورش در وجوب آکد و اقوی از خود صیغهٔ افعل نباشد لا اقل مساوی با آن هست. پس مفاد حدیث هم وجوب استصباح تحت السماء و حرمت آن در زیر سقف است.

۲ ـ قوله: ولکن:

از اینجا نظریه دوّم و مختار شیخ ره شروع می شود که عدم حرمت استصباح تحت السقف و عدم وجوب تعیینی آن تحت السماء باشد. و می فرماید: اگرچه ما شهرت فتوائیه و اجماع منقول و روایات مرسلهٔ مذکور را داریم ولی در مقابل اخبار و روایاتی که در صدر مسئلهٔ بیع دهن متنجّس آوردیم با وجود کثرت و زیادی آنها [که اخبار مستفیضه بودند یعنی متجاوز از سه روایت و نرسیده به حدّ تواتر] و با وجود اینکه آن مطلقات در مقام بیان هم بودند [یعنی امام (ع) در صدد بیان حکم مسئله است تا نیاز مسائل مرتفع شود و تأخیر بیان از وقت حاجت قبیح است پس ما مطلقاتی داریم که هم خیلی زیادند، و هم در مقام بیان هستند، و مقدمات حکمت در آنها تمام است.]

ولی با وجود اینها هیچ قیدی و قرینه ای دالّ بر تقیید آنها وجود ندارد نه قرینهٔ داخلیّه و مقیّد متصّل وجود داشت زیرا که قبلاً روایات را آوردیم و جز تعبیر به لیستصبح به چیز دیگری نداشت و نه قرینهٔ خارجیه و مقیّد منفصلی وجود دارد تا کاشف از مراد جدّی مولی باشد و دلالت کند که در حقیقت منظور از این مطلقات، خصوص صورت استصباح تحت السماء است. و وقتی ما اطلاقی یا

(۱) المبسوط ج۶ ص۲۸۳.

اطلاقاتی داشتیم که سندها تامّ بود از لحاظ دلالت هم در مقام بیان بود و هیچ قرینهٔ برخلافی هم نبود صد البته به همان اطلاقات تمسک کرده و فتوی می دهیم به جواز استصباح مطلقا یعنی چه تحت السماء و چه تحت السقف.

ان قلت: آیا مرسله ای که از شیخ در مبسوط نقل شد [و مقیّد بود به اینکه تحت السماء باشد نه در زیر سقف] نمی تواند قرینهٔ خارجیّه و مقیّد منفصل باشد و ببرکت او مطلقات را تقیید کنیم؟

قلت: متأسّفانه خیر، زیرا که مرسله عندنا اعتباری ندارد.

ان قلت: این مرسله جابر دارد که ضعف سندش را جبران می کند و آن شهرت محصّله [که خود ما تحصیل شهرت کرده و یقین داریم که مشهور موافق با محتوای مرسله هستند] و اجماع محکّی [که خود تحصیل اجماع ننموده ایم ولی ابن ادریس برای ما آن را نقل و گزارش کرده است] آیا با جبران ضعف سند هم صلاحیّت مقیدیّت را ندارد؟

قلت: اولاً ما اصل انجبار را قبول نداریم زیرا که ما یک شهرت عملیه داریم و یک شهرت فتوائیه شهرت عملیه آنست که مشهور فقهاء به حدیثی عمل نمایند و به استناد آن فتوائی صادر کنند که یقیناً مستند فتوای آنان همین روایت بوده.

شهرت فتوائی عبارتست از مجرّد اشتهار فتوائی در نزد فقهاء بدون آنکه مستند ومدرکی داشته باشد وگرنه شهرت مدرکی مثل اجماع مدرکی ارزش نخواهد داشت.

حال آن شهرتی که ضعف سند را جبران کند همانا شهرت عملیه است و آن شهرتی که در مورد بحث وجود دارد همانا شهرت فتوائیه است [زیرا که گروهی از مشهور به استناد نصّ ومرسلهٔ مذکور تعبداً فتوی به حرمت استصباح تحت السقف داده اند و گروهی به استناد اینکه دود شیئی نجس، نجس است و موجب، تنجیس سقف می شود به حرمت آن فتوی داده اند نه به صرف تعبّد، پس

مستند همه مرسله نیست] و شهرت فتوائیه ضعف سند را جبران نمی کند، فما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد.

و ثانیاً برفرض که بپذیریم که حتی شهرت فتوائی هم ضعف سند را جبران می کند یا ادّعا کنیم که در ما نحن فیه شهرت عملی وجود دارد تازه بعد اللّتیا والّتی به این نتیجه می رسیم که مرسلهٔ مذکور هم حجّت و دلیل است، مطلقات صدر مسئلهٔ دهن متنجّس هم دلیل هستند، و ظاهرشان با یکدیگر تنافی دارد، تازه امر دائر می شود بین یکی از چهار عمل:

الف: بواسطهٔ مرسله مذکور مطلقات مذکوره را تقیید کرده و بگوئیم در آنها هم مرادِ واقعی، استصباح تحت السماء است و به اطلاق آنها اخذ نمی شود. پس در ظاهرِ مطلقات تصرف کردیم.

ب: جملهٔ خبریه ای را که در مرسله آمده بود «یستصبح به ...» که در مقام انشاء بود و ظهور در وجوب مولوی تعبّدی تعیینی داشت ازظهور آن در وجوب تعیینی صرفنظر کرده و آن را بروجوب تخییری حمل کنیم یعنی بگوئیم: این حدیث صرفاً برای بیان احد فردی الواجب آمده که اگر حدیث هم نبود باز عقل ما را مخیر می کرد بین استصباح تحت السقف یاتحت السماء و این حدیث هم فرد تحت السماء را بیان کرده و تخییر شرعی درست شده پس مطلقات به اطلاقش باقی مانده و از ظهور در تعیین در مرسله رفع ید شده و برتخییر حمل شد و بالنتیجه تنافی مرتفع شد.]

ج: از ظهور مرسله در وجوب استصباح تحت السماء رفع ید نموده وبر استحباب مولوی و شرعی و تعبّدی حمل کنیم یعنی بگوئیم: استصباح مطلقا [حتی در زیر سقف] جایز است ولی بهتر است در زیر آسمان باشد مثل نماز در مسجد یا در منزل که هر دو صحیح و مُجزی است ولی بهتر است در مسجد باشد و مثل عتق رقبة که بهتر است رقبهٔ مؤمنه باشد و ... و در حقیقت مرسله برای بیان

افضل الفردینِ مطلق آمده نه برای انحصار در آن. پس بازهم مطلق را حفظ کرده و در ظاهر مقید تصرف کردیم و تنافی رفت.

د: از ظهور مرسله در مولوی بودن [که اصل اولّی در اوامر شرعی است] رفع ید کرده و آن را بر ارشاد ندبی حمل کنیم و بگوئیم: استصباح مطلقا جایز است منتها مرسله که می گوید: تحت السماء باشد در حقیقت ارشاد به حکم عقلی است یعنی ارشاد به اینست که: مبادا سقف منزل متأثر شود، و غرض ابقاء السقف علی طهارته است.

البته تأثر سقف گاهی منظور کثیفی و سیاه شدن آنست و گاهی منظور نجس شدن آنست که در اینجا همین دوّمی مراد است و امام (ع) ارشاد می کند به اینکه: مبادا زیر سقف استصباح کنید و در نتیجه سقف نجس شود و شما به زحمت بیفتید که احیاناً دستِ تر به سقف زدید نجس شود اگر بارانی آمد و آب چکّه کرد فرش و لوازم دیگر منزل نجس شود و ... و اسباب دردسر شما فراهم آید. بازهم نتیجه اینست که استصباح مطلق جایز است، و مرسله هم ارشاد به امر مذکور است.

و اگر کسی خواست این زحمت را متحمل شود دیگر مانعی از استصباح تحت السقف نیست.

**قوله: بناءً:**

اگر ارشاد به نجس شدن سقف باشد این سئوال مطرح می شود که مگر دود شیءِ نجس هم نجس است؟ می فرماید: نجس بودن دخان النجس بنابر اینست که ما از مرسله این معنی را استفاده کنیم و بگوئیم: مرسله دلالت می کند برنجاست دخان نجس.

[به این بیان: مرسله بر وجوب استصباح تحت السماء و حرمت آن تحت السقف دلالت دارد، و از طرفی تعبدیِ محض بودن این حکم هم بعید است، پس بناچار باید ارشاد به امر دیگری باشد و امر دیگر منحصر است در

همان متأثر و متنجس شدن سقف، و احتمال دیگری نیست، پس مرسله بالملازمه دالّ برنجاست دود نجس است. ]

سؤال: مگر نه اینست که دود استحالهٔ روغن نجس است و استحاله مطهّر است پس چگونه دخان نجس نجس است؟

جواب: از باب اینکه گاهی در اثر حرارت همراه با دودی که از روغن نجسی به هوا بر می خیزد ذرّات بسیار لطیف و ریز روغن هم بالا می رود و به سقف اصابت می کند و اینها موجب تنجّس سقف می شوند.

قوله: ولاریب:

در مقام حلّ تنافیِ مطلقات با مرسله چهار راه حلّ پیشنهاد شد که اوّلی موجب تصرّف در مطلقات و سه راه بعدی باعث تصرف در مرسله بود حال کدامیک از این مخالفت ظاهرها را مرتکب شویم؟

شیخ ره می فرماید: ارتکاب خلاف ظاهر در مرسله، و ابقاء مطلقات به اطلاق خودشان اولی است، و وجه اولویّت اقوی بودن مطلقات نسبت به مرسله است. و از میان وجوه تصرّف در ظاهر مرسله هم وجه اخیر که حمل برارشاد باشد اولی است زیرا که حملهای دیگر مستلزم اینست که از مرسله یک استحباب تعبّدی یا حکم تخییر تعبّدی اراده شود و تعبّد با باب معاملات نمی سازد آری در عبادات تعبد مطرح است دون المعاملات.

قوله: خصوصاً مع:

اینهم مؤید دیگری است براولویت تصرف در مرسله و آن اینکه تقیید مطلقات با مرسله و تقدیم مرسله برآنها مبتنی بریکی از دو مبنی است و هر دو باطل است:

۱ ـ یا مبتنی است برمطلبی که شیخ طوسی آورده که از روایت مرسله نجاست دود نجس استفاده می شود و به این مناط موجب تقیید است که نباید

تحت السقف باشد. ولی این مبنا عند المشهور باطل است ومشهور دود نجس را نجس نمی دانند.

۲ـ و یا مبتنی است بر اینکه حکم مذکور در مرسله یعنی وجوب استصباح تحت السماء و حرمت آن تحت السقف صرفاً یک حکم تعبدیِ محض است و به ملاك نیست و تقییدهم تعبدی و به نصّ خاص است. ولی این نیز باطل است زیرا که در معاملات تعبّد مطرح نیست و ارادهٔ آن بعید است.

**قوله: و لعلّه:**

شاید بخاطر همین که روایت مذکور هم مرسله است و هم مقیّدِ بودنش مبتنی بردومبنای باطل است شیخ طوسی با اینکه خود در مبسوط روایت مذکور را آورده ولی طبق ظاهر آن فتوی نداده بلکه فرموده: [استصباح تحت السماء مستحب] و تحت السقف کراهت دارد نه اینکه حرام باشد.

[متن کلام شیخ طوسی: روی اصحابنا انه یستصبح به تحت السماء دون السقف و هذا یدلّ علی نجاسة دخانه غیر انّ عندی انّ هذا مکروه و امّا دخانه و دخان کل نجس کالعذرة و المیتة وغیرهما عندنا لیس بنجس.]

**قوله: والانصاف:**

بعد از تجزیه و تحلیلهای فراوان می فرمایند: انصاف اینست که مسئله خالی از اشکال نیست و نتوان بطور قطع گفت: استصباح تحت السقف جایز است یا نه؟ چرا که از طرفی ظاهر مطلقات مذکور در صدر مسئله اینست که استصباح مطلقا جایز است ولو تحت السقف ضمناً مطلقاتي هستند که تقییدشان بسیار بعید است زیرا که هم خود آنها آبیِ از تقیید هستند.

[مرحوم ایروانی در حاشیه فرموده اند: هیچ ویژگیِ خاصی در این مطلقات نیست که بخاطر آن آبیِ از تقیید باشند، و ظاهراً حق با محشّی محترم است، چرا که اگرعام و مطلقی در مقام ضرب القاعده باشد یا معطّل باشد و ... معمولاً در

حکم نص بوده و تقیید بردار نیست ولی در ما نحن فیه هیچکدام از وجوه اِبا و امتناع از تقیید وجود ندارد. ]

و مقیِّد هم که مرسله باشد. آبی از تقیید آنها است چرا که مرسله است و قدرت مقاوِمت در برابر آنها ندارد. [این نیز ناتمام است زیرا با ضمیمهٔ کلام بعدی که ارزشمندی مرسله را قبول می کنیم دیگر حجّت می شود و چون جای جمع عرفی است برمطلق مقدم می شود و نوبت به تصرفات دیگر نمی رسد مگر کسی اصل انجبار را منکر شود. ]

پس از طرفی مطلقات می گویند: استصباح مطلقا جایز است. و از طرف دیگر تنها مرسله نیست که قابل اعتنا نباشد بلکه شهرت محصّله را داریم، اجماع منقول به خبر واحدراهم داریم.

[و در اصول خواندیم که ای چه بسا اجماع منقول به تنهائی حجت نیست ولی به انضمام امارات ظنیهٔ دیگر از شهرت محصّله و خبر واحد ضعیف و ... حجیّت پیدا کرده و قابل قبول می شود. ] که نتیجه اش وجوب استصباح تحت السماء و حرمت تحت السقف است.

و علی الفرض هر دو دسته حجت و دلیل هستند ولذا فتوی دادن در مسئله مشکل می شود.

حال در چنین فرضی که از ادلهٔ اجتهادی طرفی نبستیم و آنها تعارض و تساقط کردند نوبت به اصول عملیه می رسد و چون ما نحن فیه از قبیل شبهات تحریمیهٔ بدویّه است که آیا استصباح تحت السقف حرام است یا نه؟ مجرای اصل برائت است.

و اگر کسی از اصل برائت استفاده کرد و آنرا مرجع بعد التساقط قرار داد هیچ ایرادی ندارد مگر اینکه هم مخالف احتیاط است [که احتیاط در شبهه تحریمیه به ترك است] و هم جرئت بر مشهور است [که مشهور استصباح تحت

السقف را تحریم کرده اند و ما می خواهیم تجویز کنیم و با مشهور مخالفت کنیم و این جرأت و جسارت می طلبد] و اگر کسی شهامت و جسارت مخالف با مشهور را دارد فتوی به برائت می دهد و اگر کسی چنین جرأتی ندارد احتیاط را از دست نداده و می گوید: الاحوط الترك.

[نکتة: در ارتباط با جرأت و جسارت مخالفت مشهور کلامی جامع از مرحوم مظفر در اصول فقه ج۳ مبحث شهرت می آوریم:

تنبيه: من المعروف عن المحققين من علمائنا انهم لايجرأون على مخالفة المشهور الأ مع دليل قوى و مستند جلّي يصرفهم عن المشهور. بل ما زالوا يحرصون على موافقة المشهور و تحصيل دليل يوافقه و لوكان الدال على غيره اولى بالاخذ و اقوى فى نفسه، وما ذلک من جهة التقليد للاكثر و لامن جهة قولهم بحجية الشهرة، و انّما منشأ ذلک اكبار المشهور من آراء العلماء لاسيما اذا كانوا من اهل التحقيق والنظر. و هذه طريقة جارية فى سائر الفنون، فان مخالفة اكثر المحققين فى كل صناعة لاتسهل الأ مع حجّة واضحة و باعث قوى، لانّ المنصف قد يشک فى صحة رأيه مقابل المشهور فيجوّز على نفسه الخطأ، ويخشى ان يكون رأيه عن جهل مركب لاسيما اذا كان قول المشهور هو الموافق للاحتياط.]

قوله: ثم انّ:

مرحوم علامه در کتاب مختلف[1] تفصیل داده بین آنجائی که یقین داریم که همراه با دودی که بالا می رود ذرّات ریز روغن هم متصاعد می شود و بین آنجا که چنین یقینی نداریم، و در بخش اوّل که علم به تصاعد داریم مثل مشهور فتوی داده یعنی استصباح تحت السقف را تحریم کرده [ولی در بخش دوّم با مشهور مخالفت کرده و جواز را اختیار کرده است.]

(۱) المختلف ص۶۸۶.

مرحوم شیخ می‌فرماید: اینکه در فرض علم به تصاعد اجزاء ایشان فتوی به تحریم داده بر اساس اینست که: شرعاً تنجیس سقف منزل حرام باشد، و با علم به تصاعد، استصباح مقدّمهٔ حرام می‌شود و مقدمهٔ حرام حرام است. ولی ما هیچ دلیلی از آیات و روایات وغیره نداریم که دلالت کند برحرمت تنجیس سقف [پس پایه تفصیل علاّمه فرو ریخت.]

**قوله: و ان کان:**

گروهی از قائلین به وجوب استصباح تحت‌السماء و حرمت آن تحت‌السقف برای این مطلب به نجاست دخان نجس تمسک کرده‌اند ولی عدهٔ زیادی صرفاً از باب تعبّد و نص خاص فتوی به حرمت استصباح تحت‌السقف داده‌اند نه از باب نجاست دود نجس و در مقام تعلیل فرموده‌اند: چون ما دود نجس را پاك می‌دانیم و لذا براین اساس فتوی نمی دهیم بلکه براساس نص خاص است.

حال شیخ می فرماید: ظاهر این گروه دوّم اینست که اتفاق واجماع دارند برحرمت تنجیس سقف که اگر دخان نجس، نجس باشد حتماً تنجیس حرام می‌شود ولی چون پاك می دانیم به سراغ تعبّد می رویم، والا اگر اتفاق بر تنجیس نبود بهتر بود اینان تعبّد ونصّ را به همین مسئله عدم حرمت تنجیس سقف مستند و معلّل بسازند نه به طهارت دخان نجس، یعنی بگویند: فلسفهٔ اینکه ما تعبّداً و به حکم نص فتوی به حرمت استصباح تحت السقف دادیم نه به مناط آنست که ما تنجیس السقف را حرام نمی‌دانیم چه دخان نجس، نجس باشد یا نباشد در حالی که به این استدلال نکرده‌اند پس معلوم می شود اینها تنجیس را حرام می دانند ولی تازه ظاهر این جماعت تسالم است امّا اجماعی که نیست پس لادلیل علی حرمة تنجیس السقف.

**قوله: الرابع:**

موضع چهارم و آخرین مطلب در رابطه با دُهون متنجّس آنست که:

روغن، انتفاعات ومنافع مقصودهٔ فراوانی دارد، از قبیل: خوردن، استصباح یا اسراج، استفاده از آن در صنعت صابون سازی و صابون درست کردن، چرب کردن بدن انسان یا حیوانی که مبتلا به مرض پوستی گری شده است، [چرب کردن پیچ و مهره های ابزار و آلات صنعتی] و از قبیل چرب کردن بدنهٔ کشتی ها و ...

حال از روغن پاك و پاکیزه کلیّه انتفاعات مذکور جایز است ولی از روغنی که متنجّس شده در جهت اکل و شرب که انتفاع ممنوع است قطعاً و اجماعاً، و در جهت استصباح هم انتفاع عندالامامیه جایز است [چه مطلقا وچه خصوص تحت السماء] انّما الکلام در اینست که: آیا انتفاع از دهن متنجس در جهت صابون سازی، چرب کردن أجرَب [انسان یا حیوان گر] و تطلیهٔ سفُن و ... جایز است یا خیر؟

[ویژگی این منافع آنست که نه نصّ خاصی بر جواز آنها وارد شده و نه برعدم جواز آنها] در این رابطه دو نظریه مطرح است:

۱ـجواز الانتفاع.

۲ـمنع الانتفاع، واین دو نظریّه مبتنی بر دو اصل و قاعده است و آن اینکه: قطع نظر از روایات خاصّه بطور کلی مقتضای اصل در باب اشیاء متنجّس چیست؟ آیا اصل اولّی و قاعدهٔ اولّیه در اعیان متنجّسه [روغن یا چیز دیگر] عبارتست از جواز و اباحه و حلیّت انتفاع به آنها [هرگونه انتفاعی] مگر آندسته از انتفاعاتی که بدلیل خاص از تحت این اصل خارج و ممنوعیت آنها ثابت شده است؟ نظیر اکل و شرب اعیان متنجّسه و از جمله روغن نجس [که بالاجماع حرام است] و استصباح آن تحت السقف [که عند المشهور حرام است] که

استثناء شده و فتوی به تحریم آنها داده شده است[۱]. [خاصیت تأسیس اصل و قاعدهٔ اولیه آنست که هر کجا و نسبت به هر انتفاعی دلیل خاصّی نفیاً و اثباتاً نداشتیم به اصل مراجعه کرده و حکم آن را روشن می سازیم.] آیا اصل جواز انتفاعات است؟ یا اینکه مقتضای اصل اولی منع و حرمت هرگونه انتفاعی و تصرّفی در اعیان متنجّسه است مگر آندسته از انتفاعاتی که بدلیل خاص از تحت اصل اولی خارج و محکوم به حلیت شده اند؟

نظیر استصباح تحت السماء که روایات مستفیضه وفتوای مشهور برجواز آن بود و نظیر صابون درست کردن روغن نجس که اینهم طبق روایت ضعیفه ای که از نوادر قطب راوندی نقل شده و بزودی بیان خواهد شد استثناء شده و نیز بیع به این منظورها هم طبعاً جایز است چون منفعت محللهٔ مقصوده است، ولی باقی انتفاعات حرام شده است. حال اصل چه چیز را اقتضا می کند؟

اگر بگوئیم: مقتضای اصل اولی جواز انتفاعات است نتیجه آنست که منافعی از قبیل صابون سازی تطلیهٔ سُفُن و... که نص خاص ندارد به حکم اصل جایز می شود. و اگر بگوئیم: مقتضی الاصل حرمت انتفاعات است باید اینگونه منافع در تحت اصل داخل شده و ممنوع باشند. درمسئله دو قول مطرح است:

۱ ـ گروهی از متقدّمین از قبیل شیخ مفید ره و شیخ طوسی ره و سیّد مرتضی ره و سید بن زهره ره و ابن ادریس حلّی ره و...

و برخی از متأخرین ازقبیل مرحوم سید محمد جواد جبل عاملی صاحب مفتاح الکرامة و بعض مشایخ[۲] ما [مرحوم صاحب جواهر ره] برآنند که اصل و قاعدهٔ اولیّه در متنجّسات حرمت انتفاعات است الاّ ما خرج بالدلیل و ثبت حرمته و در نتیجه انتفاعات مذکور را نسبت به دهن متنجّس تحریم می کنند.

---

(۱) مفتاح الکرامة ج۴ ص۱۳و۲۴.

(۲) جواهر الکلام ج۲۲ ص۱۵.

منتهی عده‌ای مثل متأخرینی که اسم بردیم تصریح به این قاعده دارند و عده ای هم که متقدمین باشند تصریح به اصل مذکور ندارند ولی فتاوائی دارند که از ظاهر آنها اصل مذکور مستفاد است و در اینجا به عنوان نمونه عباراتی چند از قدماء را می آوریم:

الف: سیّد مرتضی ره در کتاب ارزندهٔ الانتصار[1] [که منفردات شیعه را بیان کرده یعنی فتاوائی را که شیعهٔ بدان منحصر شده و سایر فرق اسلامی آن را ندارند یا اگر دارند و برخلاف امامیه است امامیه با دلیل معبتر با آنها مخالف است.] فرموده:

از جمله چیزهائی که امامیه به آن منفرد شده [و میان آنها اجماعی است] این مسئله است که: هر طعامی را که اهل کتاب [مسیحی و یهودی وبقولی مجوسی] درست کنند و یا آندسته از فرقه های به ظاهر مسلمانی که بدلیل قاطع محکوم به کفر هستند [مثل ناصبی ها از اهل سنّت، خوارج، غلاة از شیعه، مجسّمه و ...] درست کنند، به عقیدهٔ ما خوردن آن غذا ممنوع است و نه تنها اکل آن بلکه هرگونه انتفاعی از آن به هر شکل ممنوع است [محلّ شاهد همین جمله اخیر است که هر انتفاعی ممنوع است چون ما آنها را نجس می دانیم.

پس از اینجا استنباط می شود که سیّد طرفدار اصالة المنع فی المتنجّس می باشد.] سپس فرموده: واممّا باقی فقهاء اسلام [فقهاء اهل سنت] در این مسئله [جواز اکل و انتفاع به طعام مذکور] اختلاف دارند.

[شاید منظور این باشد که خود آنها با یکدیگر اختلاف نظر دارند و شاید مراد این باشد که آنها متفق القول بوده و با امامیه اختلاف نظر دارند که دوّمی اقوی است با ممّا انفردت به الامامیة.]

سپس فرموده: ما در کتاب طهارت این مطلب را مدللّ ساخته ایم که انتفاع به

---

(۱) الانتصار ص۱۹۳ و ص۱۱.

طعام مذکور ممنوع است. آنجا که سخن از سؤر حیوانات به میان می آید ثابت کرده‌ایم که سؤر کافر نجس است [نکتة: سؤر در اصل لغت به معنای باقیمانده و نیم‌خورده است یعنی خوردهٔ آب یا غذای دیگری و اینکه در روایات آمده: سؤر المؤمن شفاء منظور همین است. ولی در ما نحن فیه به معنای آب قلیل یا طعامی است که جسم کافر مثلاً دست او یا اگر مزهٔ آن را چشیده دهان کافر با آن مباشرت و ملاقات کرده است.

و درکتاب طهارت شرح لمعه ج ۱ ص ۱۸ می‌خوانیم: این سؤر تابعٌ للحیوان الذی باشره فی الطهارة و النجاسة، و چون کافر خودش نجس است پس سؤرش هم تابع او است.]

ب: مرحوم شیخ الطائفة الامامیة یعنی شیخ طوسی در کتاب ارزشمند المبسوط[1] در رابطه با آب مضاف [مثل آب انار و مطلق آب میوه و ...] فرموده: از مایعات مضاف هر نوع انتفاعی حلال و جایز است [اعم ازاکل و شرب و ...] البته تا مادامی که نجاستی [قطرهٔ خونی و ...] در آن واقع نشود [چون برحسب خلقت اصلی ظاهر و قابل انتفاع است] امّا اگر نجاستی در آن افتاد و موجب تنجّس آن گردید دیگر استعمال و بکاربردن آن بهیچ وجه جایز نخواهد بود. [محلّ شاهد همین جمله است که مطلق انتفاعات از شیئ متنجّس را ممنوع کرده است.

ج: همین شیخ طوسی ره در کتاب مبسوط در رابطه با حکم شرعیِ آبی که بواسطهٔ نجاست یکی از اوصاف ثلاثهٔ آن (یعنی طعم ـ رنگ ـ بو) متغیر شده باشد [منظور آب کثیر است وگرنه در آب قلیل وصف تغییر به نجاست ملاك نیست و به مجرّد ملاقات با نجس متنجّس می شود.] فرموده است: استفاده از چنین آب نجسی به هیچ وجه جایز نیست مگر در صورت ضرورت و ناچاری [که

(۱) المبسوط ج۱ ص۵ و ۶.

الضرورات تبیح المحظورات ولی به قدر رفع ضرورت که الضرورات تتقدّر بقدرها] آنهم تنها اگر اضطرار برای آشامیدن آن آب باشد، وگرنه برای وضو و تطهیر لباس و بدن و... اگر بدان مضطر شود باز جایز نیست. [محلّ شاهد در لایجوز استعماله ... است که اطلاق دارد و هرگونه انتفاعی و استعمال به هر منظوری را شامل است.]

د: و باز شیخ طوسی ره در کتاب قیّم «النهایة»[1] فرمود: اگر آن چیزی که میته در میان آن افتاده [مثل روغنی که موشی در آن افتاده و مرده] از جملهٔ مایعات باشد به هیچ وجه استعمال آن و استفاده از آن جایز نبوده و واجب است آن را دور بریزیم.

هـ: عبارت مرحوم شیخ مفید در کتاب گرانسنگ «المقنعه»[2] نیز قریب عبارت شیخ در نهایة است [و لذا از ذکر آن خودداری می کنیم.]

و: همین شیخ طوسی در کتاب پرارج «الخلاف»[3] در رابطه با حکم روغن حیوانی و دانه های روغنی و روغن کنجد و روغن زیتون چنین فرموده: هرگاه در میان یکی از اینها موشی بیفتد [و بمیرد، زیرا که زندهٔ آن نجس نیست و میتهٔ آن نجس است] استصباح به چنین روغنی جایز است ولی خوردن آن و انتفاعات دیگر غیر از استصباح مطلقاً ممنوع است [پس صابون سازی و... نیز ممنوع است.]

سپس فرموده: شافعی «محمد بن ادریس شافعی» نیز همین فتوی را دارد.

سپس فرموده: گروهی از اصحاب الحدیث [از اهل سنّت] گفته اند: از چنین روغن نجسی به هیچ عنوان نباید استفاده شود نه برای استصباح و نه جهات دیگر، بلکه همانطوری که خمر را باید دور ریخت و مادّه فساد را نابود کرد هکذا

---

(۱) النهایه ص ۵۸۸.

(۲) المقنعة ص۵۸۲.

(۳) الخلاف، کتاب الاطعمه، مسئله ۱۹.

باید این روغن نجس را دور ریخت [این عدّه افراط کرده و حتی استصباح را تجویز نکرده‌اند.]

سپس فرموده: ابوحنیفه [امامِ مذهب حنفیّه] می گوید: از چنین روغنی هم در جهت استصباح می توان استفاده کرد وهم خرید و فروش آن جایز است.

سپس فرموده: ابن داود [یکی ازفقهاء عامّه] می گوید: اگر مایعی که متنجس شده، روغن حیوانی باشد انتفاع ازآن به هیچ وجه جایز نیست [کلمهٔ بحالٍ یا مراد اینست که نه اکل و نه استصباح و... و یامراد اینست که نه در حال اختیار و نه حال ضرورت، ولی اوّلی اظهر است.] و اگر از سایر روغنها باشد [روغن زیتون و...] با افتادن موش درون آن ومردنش در میان آن، این روغن نجس نشده و اکل وشربش حرام نمی شود بلکه هم پاك است و هم حلال، بدلیل اینکه خبر و روایتی که دالّ بر حرمت و نجاست باشد فقط در رابطه با روغن حیوانی وارد شده و در رابطه با سایر روغنها نصی نرسیده پس قائل به جواز اکل و شرب و طهارت آنها می شویم [شگفتا! شما که به اندك مناسبتی موضوعی را به دیگری قیاس می کنید چگونه اینجا به مورد نصّ اکتفا کرده و هرگز تعدی نکرده‌اید؟! مگر اینکه ابن داود از آن دسته ای باشد که به شدّت با قیاس مخالف بوده و تنها به نصوص جمود دارند.]

در پایان جناب شیخ فرموده: ما که گفتیم: استصباح جایز ولی اکل و سایر انتفاعات ممنوع، دلیلمان عبارتست از:

۱ـ اجماع فرقهٔ حقّهٔ امامیه.

۲ـ اخبار و روایات این طائفه. [پس از این بیان هم استظهار می شود که: الاصل منع الانتفاع بالمتنجّس الاّ ما خرج بالدلیل.]

ز: ابن ادریس حلّی ره در کتاب سرائر[1] در ارتباط با حکم روغن متنجّس

(۱) السرائر ج۳ ص۱۲۱ـ۱۲۲

فرموده: هم روغن مالی [که دستها ـ صورت ـ بدن را با آن چرب و روغنمالی کنند جهت شادابی پوست بدن] به آن ممنوع است و هم انتفاعات دیگر، و نباید در هیچ جهتی از جهات از آن استفاده برد مگر در جهت استصباح تحت السماء، [که دلیل خاص برجوازش داریم] پس ایشان هم اصل اوّلی را حرمت انتفاع به متنجّس می داند. [و به ضمیمهٔ عدم فرق میان دهن متنجّس با سایر متنجسات، از کلام ایشان قاعدهٔ کلیه بدست می آید.]

ح: همین ابن ادریس در جای دیگر از کتابش فرموده: استصباح به روغن متنجّس در زیر سقف ممنوع است بلاخلاف [یعنی نه تنها سایر انتفاعات ممنوع بلکه استصباح تحت السقف هم ممنوع و تنها تحت السماء جایز است.]

ط: سید ابوالمکارم بن زهره ره در کتاب غنیه[1]، ابتدا فرموده: مبیع باید از چیزهائی باشد که دارای منافع محلّلة باشد سپس فرموده: با این شرط احتراز کردیم از چیزهائیکه دارای منافع محرّمه هستند [که آنها بیعشان جایز نیست] سپس فرموده: کلیهٔ نجسهائی که قابل تطهیر نیستند در منافع محرّمه داخل بوده و با شرط مذکور بیع آنها ممنوع است مگر خصوص سگهائی که برای امر شکار آموخته شده اند، و روغن زیتونِ نجس که برای استصباح تحت السماء از آن استفاده می شود. [وگرنه سایر اعیان نجسه یا متنجسه که قابل تطهیر نیستند ممنوع البیع هستند.]

سپس فرموده: اجماع طائفه امامیه براین مطلب است، آنگاه پس از ادعای اجماع در رابطه با جواز بیع زیتون نجس به حدیثی از نبی اکرم (ص) تمسک کرده که آن حضرت نسبت به استصباح تحت السماء اذن داده اند و این دلیل برجواز بیع آن به این منظور است [چون دارای منفعت محلّلة می شود.] پس غیر از جهت استصباح تحت السماء سایر جهات ممنوع است این بود عبارات گروهی از

(۱) الغنیه «الجوامع الفقهیه» ص۵۲۴.

بزرگان فقهاء متقدّم که اصل منع انتفاع به شیئی متنجّس از همهٔ آنها قابل استفاده بود.

**۲ـ قوله: ولکن:**

نظریه دوّم اینست که: اکثر متأخرین از فقهاء امامیّة[1] برآنند که: الاصل فی المتنجّس جواز الانتفاع الاّ ما خرج بالدلیل و ثبت حرمته، و مرحوم شیخ انصاری هم همین نظریّه را تقویت می کنند و عمده دلیل ایشان بر این مدّعا دو اصل و قاعده است:

۱ـ قاعدهٔ عقلیّه: بحثی است که آیا اصل اوّلی [قطع نظر از دلیل شرعی] از دیدگاه عقل در اشیاء [چه اعیان نجسه و چه متنجسه و چه اعیان طاهره که در این اصل دامنهٔ بحث گسترده بوده و کلیهٔ اشیائی را که ما انسانها به نوعی با آن سروکار داریم شامل می شود و ما نحن فیه هم که اشیاء متنجسه باشد مصداقی از آن می شود.] اباحهٔ تصرف و جواز است؟ یا الاصل فی الاشیاء الحظر الاّ ما خرج بالدلیل؟

در این رابطهٔ شیخ اعظم ره در کتاب مطارح الانظار ص۲۴۵ تا ص۲۵۱ مبسوطاً بحث کرده اند ولی اجمال قضیه همان است که به مناسبت در رسائل آورده اند و آن اینکه: سه قول در اینجا وجود دارد.

الف: مشهور برآنند که: الاصل فی الاشیاء الاباحة والجواز الاّ ماخرج بالدلیل و ثبت حرمته، طبق این اصل حلّیت و جواز مطابق اصل بوده و دلیل نمی خواهد و شارع باید حرمت را بیان کند. دلیل مشهور اینست که: خداوند اشیاء را برای استفادهٔ بشر آفریده و لذا معنی ندارد که انتفاع ممنوع باشد، عبث که نیافریده است.

ب: عدّه ای از اخباری مسلکها برآنند که: الاصل فی الاشیاء الحظر الاّ ما

---

(۱) از قبیل: محقّق، علاّمه، شهیدین، محقق ثانی و... که خواهد آمد.

خرج بالدلیل و ثبت حلّیته، طبق این نظر حرمت احتیاج به بیان ندارد و شارع باید لیستی را برای محلّلات تهیه کند. دلیل اینها آنست که: اشیاء ملک خداوند است و تصرف در ملک غیر بدون اذن و رضایت مالک قبیح است.

ج: گروهی نیز طرفدار وقف هستند که در جای خود بیان شده، حال مرحوم شیخ ره طرفدار مشهور است و اصل را در اشیاء اباحه و جواز می داند روی این اصل در ما نحن فیه که اشیاء متنجّسه و روغن نجس باشد می گوئیم: اعیان متنجسه شیئی از اشیاء عالم هستند «صغری» و الاصل در اشیاء جواز و اباحه است «کبری» پس اصل در اعیان متنجسه هم جواز انتفاع است وهو المطلوب.

۲ ـ قاعدهٔ نقلیه که از کتاب اخذ شده: و آن عبارتست از: قاعدهٔ حلّیت انتفاع به هر آنچه که در زمین است از نعمتها، و این قاعده از آیهٔ قرآن نشأت گرفته که می فرماید: أُحِلّ لکم ما فی الارض جمیعاً یا آیهٔ: خلق لکم ما فی الارض جمیعاً «بقره / ۲۹»، به حکم این اصل می گوئیم: اعیان متنجسه و از جمله دُهن متنجس از ما فی الارض هستند «صغری» و هر آنچه در زمین است حلال شده یعنی اصل اولی شرعی همین است [کبری] پس استفاده از اعیان متنجسه هم حلال است مگر دلیل خاصی برخلاف بیاید وهو المطلوب [البته شاید این اصل را ارشاد به همان حکم عقلی بدانیم که در این صورت یک قاعده بیشتر نخواهد بود و اگر مستقل بگیریم دو قاعده و اصل خواهند بود.]

**قوله: ولاحاکم:**

دو قاعدهٔ مذکور را داریم و بدین وسیله تکلیف متنجسات را روشن می کنیم ولی باید دید که آیا دلیلی برخلاف این دوقاعدهٔ کلی در رابطه باخصوص متنجسات داریم تا جلو اصل را بگیرد و با وجود آن به سراغ اصل نرویم یا چنین دلیلی نداریم؟

شیخ ره می فرماید:

هیچ چیزی که حاکم [گاهی منظور مرحوم شیخ از حکومت مجرّد تقدیم است یعنی دلیلی که مقدم براین اصل باشد چه به عنوان مخصّص یا عناوین دیگر ولی معمولاً مرادشان همان حکومت مصطلحِ اصولی است که خود ایشان مبتکر آن می باشند و طبق این اصطلاح حکومت به نحو اجمال عبارتست از تصرف دلیل حاکم در دلیل محکوم که آنهم به دو نحو است:

۱ ـ گاهی به نحو توسعه است یعنی دلیل حاکم دائرهٔ دلیل محکوم را توسعه می دهد، مثل: اکرم العالم بالمتقی عالم، و مثل الخمر حرام بالفقاع خمر.

۲ ـ و گاهی به نحو تضییق است که دلیل حاکم دائرهٔ دلیل محکوم را کوچک می کند، مثل اذا شککت فابن علي الاکثر یا لاشک لکثیر الشک و... که تفصیل مطلب را از کتب اصولی باید دریافت کرد و راقم سطور در شرح اصول ج ۳ در مقدمات باب تعارض و نیز در شرح رسائل ج ۷ در اوّل مبحث تعادل و تراجیح در این رابطه بحث کرده است. حال ما نحن فیه اگر حکومت مصطلح مراد باشد از نوع دوّم یعنی حکومت برنحو تضییق است.]

حال چیزی که حاکم و مقدم بر قاعدتین باشد موجود نیست مگر سه دسته از ادلّه که پنداشته شده که با وجود اینها نوبت به اصل و قاعدهٔ مذکور نمی رسد و اینها حکومت دارند و بر آن اصول و قواعد مقدّم می شوند.

۱ ـ آیاتی از قرآن.

۲ ـ روایاتی از سنّت.

۳ ـ اجماعاتی که در کلمات بزرگان از قبیل ابن ادریس ـ شیخ طوسی ـ ابن زهره و...

در نظریّه اوّل ادعا شد مبنی بر اینکه: الاصل فی المتنجس المنع ... وخوشبختانه هیچکدام از اینها قابلیت حکومت برقاعدهٔ مذکور را [اصالة الجواز و حلّ الانتفاع ...] ندارند، پس قاعدتین بلامانع هستند، واینک بررسی این

مطلب که چگونه این سه طائفه صلاحیت حاکمیت ندارند:

امّا آیات قرآن: از قرآن به سه آیه تمسک شده مبنی بر منع انتفاع از متنجّس:

اولین آیه: قوله تعالی فی سورة المائدة[1]: انّما الخمر و المیسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه لعلکم تفلحون.

نکته: انصاب و از لام چیست؟ در زمان جاهلیت بت پرستان سنگهائی در اطراف کعبه نصب کرده بودند که شکل و صورت خاصی نداشت، و آنها را نُصُبْ می نامیدند، در مقابل آنها قربانی می کردند، و خون قربانی را به آنها می مالیدند و امّا از لام که جمع زَلَم می باشد نوع خاصی از بخت آزمائی بوده به این شکل که: ده نفر باهم شرط بندی می کردند و حیوانی را خریداری و ذبح نموده و سپس ده چوبهٔ تیر که روی هفت عدد از آنها عنوان برنده و روی سه عدد عنوان با زنده ثبت شده بود در کیسهٔ مخصوصی می ریختند و به صورت قرعه کشی آنها را به نام یک یک از آن ده نفر بیرون می آوردند، هفت چوبهٔ برنده بنام هرکس می افتاد سهمی ازگوشت بر می داشت و چیزی در برابر آن نمی پرداخت، ولی سه نفر که تیرهای بازنده را دریافت می کردند باید هر کدام یک سوم قیمت حیوان را بپردازند بدون اینکه سهمی از گوشت داشته باشند، این چوبه های تیر را از لام می دانستند. و اسلام آمد و اینها را تحریم کرد.]

کیفیت استدلال به آیهٔ مذکور: در این آیه اوّل فرموده: شراب و قمار و بتهای سنگی و بخت آزمائی، پلیدی و ناپاکی ای از عمل شیطان است، و بدنبال آن بافاء تفریع می فرماید: فاجتنبوه یعنی حالا که اینها را رجسٌ من عمل الشیطان هستند پس باید اجتناب کنید، یعنی فلسفه وجوب اجتناب از اینها رجس بودن آنها است و اگر رجس بودن علت شد قانون علت اینست که: العلة تعمّم، یعنی حکم را تعمیم می دهد و مفادش اینست که: کل رجس من عمل الشیطان واجب

(۱) مائده/ ۹۰.

الاجتناب، آنگاه در ما نحن فیه بصورت قیاس شکل اوّل منطقی می گوئیم:

کل متنجّسٍ رجسٌ من عمل الشیطان «صغری» و کلّ رجسٍ من عمل الشیطان واجب الاجتناب «کبری» فکل متنجس واجب الاجتناب «نتیجه» پس باید از متنجس اجتناب کرد، و حیث اینکه در آیه متعلق اجتناب ذکر نشده که از چه جهت باید اجتناب کرد؟ از اکل یا منافع دیگر؟ حذف متعلّق مفید عموم است، یعنی از متنجّس مطلقا باید اجتناب کرد و هیچگونه انتفاع به آن جایز نیست. و هو المطلوب، و این آیه با بیان مذکور سدّی و مانعی در برابر آن اصل و قاعده می شود.

مرحوم شیخ در مجموع سه جواب از این استدلال می دهند:

جواب اوّل:

قوله انّ الظاهر:

مایک رجس ذاتی داریم که منحصر در عناوین نجسه است و آنها همان نجاسات دهگانه ای هستند که در کتاب طهارت بیان شده، و یک رجس عرضی داریم که در اعیان متنجسه است که ذاتاً رجس و پلید نبوده و بالعرض و درسایه ملاقات با نجس چنین شده، آنگاه متبادر به ذهن ازکلمهٔ رجس همان رجسِ ذاتی است، و رجس عرضی را شامل نیست.

پس آیه دلیل برخلاف قاعدهٔ ما نیست در متنجسات [مضافاً به اینکه برفرض ظهور در رجس ذاتی نداشته باشد لا اقل مجمل بوده و قدر متیقن از آن به حکم عقل رجس ذاتی خواهدبود.]

جواب دوّم:

قوله: مع انّه:

اگر بگوئیم: رجس در آیه متنجّسات را هم شامل می شود یک لازمی دارد که قابل التزام نیست، و آن اینکه: مستلزم تخصیص اکثر است زیرا که اکثر

متنجسات از مسکن و ملبس و مرکب و ... بالاجماع وجوب اجتناب ندارند [و بقول مرحوم محقق ایروانی در حاشیه: بلکه همهٔ متنجسات اگر خشک باشند وجوب اجتناب ندارند به حکم کل یابس زکّی و اگر مرطوب باشند بخشی از آنها در بخشی از حالات واجب الاجتناب است نه مطلقا] پس باید اکثر متنجسات را از عموم آیه استثنا کنیم و این تخصیص اکثر است، و هو قبیحٌ مستهجنٌ و لایصدر من العاقل، فضلاً عن الحکیم تعالی شأنه، پس باز باید گفت: رجس در آیه مخصوص نجاسات ذاتیه است و متنجسات را شامل نیست.

جواب سوّم: قوله: مع انّ:

برفرض که کلمهٔ رجس متنجسات را هم شامل شود و اختصاص به رجس ذاتی نداشته باشد ولی آیهٔ شریفه نفرمود: رجسٌ فاجتنبوه ... بلکه رجس را مقیّد کرد و فرمود: رجسٌ من عمل الشیطان ... یعنی آن رجسی که از عمل شیطان باشد واجب الاجتناب است. آنگاه دو احتمال در آیه متصور است.

۱ ـ احتمال اوّل که مطابق با ظاهر آیه است اینکه: خصوص آن رجسی که از عمل شیطان یعنی از مخترعات و مبتدعات او است وجوب اجتناب دارد آنهم بقول مطلق یعنی از همهٔ منافع آن باید اجتناب شود، و لافرق که آن چیزی که از عمل شیطان است شرعاً ازعناوین نجسه باشد، و چنانکه قذارت و پلیدی معنوی و باطنی دارد نجاست ظاهری هم داشته باشد، مثل خمر که در بعض روایات آمده که: خمر از مخترعات شیطان است و از او به بنی آدم منتقل شده و نجس هم هست، و یا شرعاً محکوم به نجاست نباشد و صرفاً دارای قذارت باطنی باشد، مثل قمار که آلات آن ای چه بسا از چوب ـ کاغذ ـ ورق ـ سنگ ریزه و ... تشکیل شده و ذاتاً نجس نیست ولی قذارت و پلیدی معنوی و باطنی دارد. بهر حال از عمل شیطان و اختراع او است.

طبق این احتمال آیهٔ شریفه از ما نحن فیه اجنبی است، زیرا بحث ما در

مایعات متنجّسه است ولاریب در اینکه مایعاتی از قبیل: روغن - گِل - رنگ - شیره و... وقتی متنجّس می شوند اینها از عمل شیطان نیستند [نه خود آن مایع خارجی از عمل شیطان است، نه آن عین نجس که خون یا بول و... باشد از عمل شیطان است، و نه آن ملاقات اتفاقی میان نجس و مایع از عمل شیطان است.] پس طبعاً وجوب اجتناب مطلق هم نخواهند داشت، زیرا که: وجوب اجتناب مطلقاً مالِ رجسٌ من عمل الشیطان است «صغری» و مایعات متنجّسه رجس من عمل الشیطان نیستند «کبری».

پس وجوب اجتناب مطلق مالِ مایعات متنجسه نیست و این مایعات، محرّم الانتفاع علی الاطلاق نیستند، وهو المطلوب.

۲ - احتمال دوّم: مراد از عمل الشیطان، ظاهر کلام نباشد بلکه منظور عمل المکلّف باشد منتها اینکه به شیطان نسبت داده شده، بخاطر آنست که این کارِ خلاف و معصیت بوسیلهٔ اغواء و فریب دادن شیطان انجام گرفته و چون شیطانِ درون یا برون سبب شده که این معصیت از مکلف صادر شود لذا به علاقهٔ سببیت و مسبّبیت به شیطان نسبت داده شده، کما اینکه سایر معاصی از غیبت کذب و... را نیز به شیطان نسبت می دهیم و می گوئیم: این شیطان بود که این کار را کرد یا باعث این کار شد که بلحاظ اغواء او به اومستند می شود.

حال اگر مراد آیه این باشد بدنبالش که فرموده: فاجتنبوه این امر و حکم است و وقتی حکم به عین خارجی مستند می شود و فاجتنبوه ای فاجتنبوا الخمر و المیسر و... از آنجا که ظاهراً نامعقول است بناچار باید به تناسب، فعلی از افعال اختیاریهٔ مکلف مقدر باشد، و فعل مناسب در مورد خمر همان شرب است. و در مورد میسر همان لعب و بازی کردن است، و در مورد انصاب همان پرستش است و... آنگاه معنای آیه اینست که: از این انتفاعات خاصه اجتناب کنید، یا از استعمال خمر و میسر و... برنحو خاص [که مستند به اغواء شیطان می باشد]

اجتناب کنید، و خصوص اینگونه انتفاعات واجب الاجتناب است، و امّا استعمالی را که معصیت بحساب نیاید شامل نیست.

حال بنابراین احتمال هم آیه از ما نحن فیه اجنبی است چون آیه می گوید: هر چیزی که رجسٌ، من عمل الشیطان، ای من عمل المکلف، ای معصیةٌ، واجب الاجتناب است و موضوع وجوب اجتناب، رجس کذائی است و باید موضوع احراز شود تا حکم بیاید، و در مورد مایعات متنجّسه این موضوع محرز نیست، یعنی نتوان گفت: استعمال روغنِ مثلاً در غیر جهت اکل و شرب از صابون سازی و ... رجسٌ من عمل المکلّف، تا حرام باشد، و تا موضوع نباشد حکمی نیست.

و کیف کان: یعنی چه مراد آیه احتمال اول باشد که من عمل الشیطان ای من مخترعاته، و یا احتمال دوّم باشد که من عمل الشیطان ای من عمل المکلف ...، بهر حال آیه دلیل برمطلوب خصم نیست یعنی دلالت ندارد براینکه: الاصل حرمة الانتفاع بالمتنجس مطلقا، تا جلو اصلی را که ما تأسیس کردیم بگیرد.

**قوله: و من بعض:**

دومین آیه ای که برای حرمت و منع انتفاع به متنجّس بدان استدلال شده این آیه است: والرُجز فاهجر.[1]

**کیفیت استدلال:**

درکلمهٔ رُجز احتمالاتی وجود دارد: ۱ـ مراد رِجْسْ باشد ۲ـ مراد بُتها باشند ۳ـ مراد عذاب باشد، و استدلال بنابر احتمال اوّل است، به این نحو که: کلمهٔ فاهجر با فاء تفریع آمده و کما قلنا در آیهٔ قبل، اینجا هم می گوئیم: تفریع مفید علیت است یعنی علت وجوب هُجر و دوری کردن همانا رجس بودن است، و می دانیم که: العلة تعمّم ای کل رجسٍ یجب هجره، و چون بیان نکرده که از چه

(۱) «المدثّر/۵»

جهتش باید هجر کرد؟ حذف متعلق مفید عموم است یعنی از جمیع انتفاعات آن باید اجتناب کرد، و کبرای کلی را از آیه گرفته آنگاه می گوئیم: متنجسات رجس هستند «صغری» و هر رجسی واجب الهجر است مطلقا «کبری» پس متنجسات واجب الهجر هستند مطلقا «نتیجه» و هو المطلوب که اصل اوّلی وجوب اجتناب و حرمت انتفاع از اشیاء متنجسه است مطلقاً الاّ ما خرج بالدلیل.

مرحوم شیخ ره در جواب می فرمایند: از بعض مطالبی که در جواب از استدلال به آیهٔ قبل آوردیم جوابِ استناد به این آیه هم داده می شود، و در مجموع سه جواب دارد:

۱ـ مراد از رجس، رجس ذاتی است نه عرضی و آنهم مخصوص نجاسات عشره است و ما نحن فیه را شامل نیست.

۲ـ اگربخواهد رجس ما نحن فیه را شامل شود تخصیص اکثر پیش می آید و هو قبیح مستهجن.

۳ـ جواب سوّم از آیه اوّل در اینجا نمی آید چون کلمهٔ رُجز مقید به کلمهٔ من عمل الشیطان نیست ولی جواب دیگری داریم که این استدلال بر مبنای اینست که مراد از رُجز همان رجس باشد ولی این یک احتمال است و دو احتمال دیگر هم بود که در اوّلِ این دلیل بیان شد و طبق آن احتمالات آیه از ما نحن فیه بکلی اجنبی است و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

قوله: واضعف:

سوّمین آیه ای که به آن برحرمت انتفاع از متنجس استدلال شده این آیه است: ویحرّم علیهم الخبائث.[1]

کیفیت استدلال:

در این آیه تحریم را که حکم شرعی است به خود خبائث که اعیان خارجیه

---

(۱) سوره اعراف، /۱۵۷.

هستند نسبت داده است، و در اوائل کتاب در مورد حدیث نبوی و حدیث دعائم گفته آمد که وقتی حرمت را به خود عین نسبت می دهد این بدان معنا است که یا جمیع انتفاعات آن تحریم شده و هیچ منفعت حلالی ندارد، و یا منافعِ اصلی و غالب و اهمّ آن ممنوع شده بگونه ای که اگر هم منفعت حلالی دارد بقدری نادر است که النادر کالمعدوم.

روی این اصل مفاد آیه، اینست که: الخبائث محرّم الانتفاع بجمیع منافعها، و به این کبرای کلی صغرائی را ضمیمه کرده می گوئیم: متنجسات از خبائث هستند «صغری» و خبائث کلیهٔ انتفاعاتش تحریم شده است «کبری» پس اعیان متنجّسه محرّم الانتفاع به جمیع منافع هستند «نتیجه» وهو المطلوب، و با این آیه به جنگ آن اصول و قواعد می رویم و این آیه برآن اصل و قاعدهٔ شیخ اعظم حاکم است.

مرحوم شیخ در جواب از این استدلال، هم از لحاظ صغری و هم کبری مناقشه کرده و می فرمایند:

امّا از حیث صغری: خود مستدل گفت: بنابراینکه هر متنجسی خبیث باشد، یعنی این مسئله محرز نیست، و ما روی همین اشکال داریم که: چه کسی گفته: متنجسات از خبائث هستند؟ خبائث یعنی چیزهائی که طبع انسان از آنها متنفر و مشمئز می گردد، و روغن یا مایع مضاف دیگری که نجس باشد که ذاتاً اینگونه نیست که مورد تنفّر طبع باشد، و ظاهر خبائث هم اینست که چیزی به عنوان اصلی اش و اولاً و بالذات و واقعاً از خبائث باشد، پس متنجس را شامل نیست.

و امّا از حیث کبری: برفرض که متنجس از خبائث باشد، ولی قبول نداریم که خبائث جمیع انتفاعاتش تحریم شده باشد، بلکه چنانکه در اوّل کتاب در مورد ارواث طاهره گفته آمد: به قرینهٔ مقابله، منظور خصوص اکل آنها و شربشان است.

بیان قرینه: صدر آیه فرموده: یُحلّ لهم الطیبات و طیبات ای ماطاب اکله یعنی چیزی که خوردنش مطبوع و دلپذیر و طیّب و پاکیزه است که نظر به اکل است، ذیلاً فرموده: و یحرّم علیهم الخبائث، وآن صدر قرینه می شود براینکه مراد از این ذیل هم همان جهت اکل و شرب باشد یعنی خصوص اکل و شرب آنها منع شده است و ربطی به مطلق انتفاعات ندارد، پس این آیه نیز از ما نحن فیه اجنبی است و دلیل برحرمت انتفاع به متنجسات نیست. [ضمن اینکه مثل دو آیهٔ قبل اگر بخواهد متنجسات را بگیرد مستلزم تخصیص اکثر خواهد بود.] نتیجه: آیات قرآن دلیلیت پیدا نکرده و برقاعدهٔ حلیت و جوازی که ما تأسیس کردیم حاکم نشد.

قوله: و امّا الاخبار:

دستهٔ دوّم از ادلّه ای که برخی پنداشته اند که اینها براصالة الجواز و قاعدة الحلّ حکومت می کنند، عبارتست از روایاتی از سنّت که مرحوم شیخ به دو دسته اشاره کرده و از هر دو جواب می دهند و ثابت می کنند که حاکمی نیست:

دستهٔ اوّل: آن فراز از روایت تحف العقول بود که اوّل فرموده: او شیئٌ من وجوه النجس یعنی یکی از چیزهائیکه تجارت با آن حرام است عبارتست از بیع وجوه نجسه، ذیلاً این حرمت و نهی را معطّل ساخته به اینکه: وجوه نجسه خوردنشان ـ نوشیدن آنها، نگهداری آنها حرام است، و بالاتر از آن جمیع تقلبات و تصرفات و انتفاعات از آنها ممنوع است، و این بدان معنی است که الاصل حرمة الانتفاع به وجوه نجسه الاّ ما خرج بالدلیل.

مرحوم شیخ دو جواب می دهند:

جواب اوّل: تا بحال کراراً این فراز مطرح شده و ما هم کراراً پاسخ داده ایم که این فراز مربوط به اعیان نجسه است [چیزهائیکه نجاست ذاتی آنها است و به عنوان اصلی و اوّلی خود محکوم به نجاست اند که همان نجاسات عشره باشد] و

اعیان متنجّسه را که نجاست آنها عارضی است شامل نمی شود، چرا که وجوه جمع وجه و وجه به معنای عنوان است و وجوه نجسه یعنی عنوانات نجسه که همان عناوین معهوده و شناخته شده هستند و لاریب در اینکه روغن یا هر مایع دیگری از عناوین نجسه نیست.

کجا دیده اند کسی بگوید: نجاسات عبارتند از: بول ـ خون و ... و روغن؟ پس حدیث مذکور کالآیات از ما نحن فیه اجنبی است.

**قوله: والملاقی:**

این جمله جواب اشکال مقدر است، امّا اشکال: درست است که روغن از عناوین نجسه نیست ولی وقتی همین روغن بالنجس ملاقات کرد معنون به عنوان ملاقی نجس می گردد ولاریب در اینکه ملاقی النجس نجسٌ، آنگاه چه مانعی دارد که ما همین عنوان ملاقیِ نجس را یکی از وجوه و عنوانات نجسه قلمداد کرده و از این زاویه در حدیث مذکور داخل بدانیم؟

و امّا جواب: ما نیز قبول داریم که ملاقیِ نجس عنوانی برای حکم به نجاست است، ولی این عنوان در مقابل و قسیم سایر عناوین نیست، و منظور از عنوانات نجسه خصوص عنواناتی است که در عرض هم باشند و عنوان ملاقیِ نجس در عرض آنها نیست بلکه در طول آنها است، و لذا مراد از روایت نیست.

و شاهد مطلب اینست که: شما به کتب فقهی که مراجعه کنید هیچ جا نخواهید یافت که فقیهی بگوید: نجاسات یازده امر است و یکی از آنها ملاقیِ نجس است. پس حدیث تحف این را شامل نیست.

**قوله: مع ما عرفت:**

جواب دوّم از حدیث آنست که: اگر فراز مذکور شامل متنجسات هم بشود و منظور این باشد که انتفاع از متنجّس هم مطلقا ممنوع است باید بگوئیم: سر از تخصیص اکثر درمی آورد وهو قبیح مستهجن. فتعیّن حمل الحدیث علی الاعیان

النجسة لا المتنجّسة.

دسته دوّم: اخبار پراکنده‌ای است که وقتی به مایعات متنجسه و ملاقیه با نجس می‌رسد امر به اهراق می کند و می‌فرماید: آنها را طرح کنید و دور بریزید، و اگر شیئی متنجّس مایع نبوده بلکه جامد است می فرماید: اطراف شیئی نجس را بکنید و همان مقدار را دور بریزید.

پاره‌ای از این اخبار در صدر مسئلهٔ دُهن متنجّس بیان شد [چهار روایت بود] پاره‌ای دیگر هم متفرق و پراکنده و هر کدام در موردی است.

مثلاً بعض روایات در مورد آبگوشت نجس است که امر به دور ریختن دارد.(۱)

و برخی در مورد آب متنجس است که می فرماید: دور بریز و تیمم کن.

و برخی در مورد انائین مشتبهین است که می‌فرماید: هر دو را دور ریخته وتیمم کن و...

کیفیت استدلال:

این روایات می گوید: اگر چیزی متنجّس شد دیگر بکلی باید آن را دور ریخته و از هرگونه انتفاعی از آن چشم پوشی کنیم، یعنی هر نوع استعمالی حرام است. وهو المطلوب که الاصل حرمة الانتفاع بالمتنجس الاّ ما خرج بالدلیل.

مرحوم شیخ در جواب می‌فرماید: اینکه روایات فوق امر به اهراق بقول مطلق کرده [از سه حال خارج نیست]:

۱ ـ یا اینست که شیئی متنجس غیر از اکل و شرب اصلاً منفعت حلال ندارد مثل آبگوشت مثلاً که البته باید دور ریخت ولی از ما نحن فیه اجنبی است.

۲ ـ یا اینست که منفعت حلال دارد ولی نادر است، مثل آب قلیل نجس که عندالضروره شرب دارد و منفعت قلیل ملاك مالیّت نیست باز باید دور ریخت

(۱) وسائل الشیعه، ج ۱۶ ص۳۷۶، باب ۴۴، من ابواب الاطعمة المحرمة، و باب۴۳.

ولی اینهم از مانحن فیه اجنبی است، چون در مورد بحث ما روغن متنجس منافع محللهٔ مقصوده دارد که صابون سازی و چرب کردن بدنهٔ کشتی و ... باشد.

۳ـ و یا اینست که غیر از اکل منافع مقصودهٔ حلال دارد و معذلک امر به طرح شده که شیخ ره این صورت را متعرض است: ] این طرح یا اهراق کنایه است از اینکه: اگر نجس نمی شد عادتاً در جهت اکل از آن استفاده می کردی ولی حالا که نجس شده دور بریز یعنی در جهت اکل از آن بهره مند نشو، نه اینکه مطلقا از آن استفاده نکن وشاهد ما بر این توجیه [اوّلاً خود روایات صدر باب است که استصباح را تجویز کرد و ثانیا] اجماعی است که از همین روغن نجس که مایع است، یا جامد ولی اطرافش را جدا کرده ایم، استصباح جایز است و منظورطرح بقول مطلق نیست. و اجماع مذکور قرینهٔ خارجیه است براینکه مراد از طرح، طرح از ظرف روغن است که اطراف را بکَن و باقی را برای اکل و شرب بگذار، نه اینکه آن مقدار را کنده و حتماً دور بریزیم و حق انتفاع نداشته باشیم. پس روایات هم نتوانست بر آن اصلی که ما تأسیس کرده بودیم حاکم شود.

**قوله: و امّا الاجماعات:**

دسته سومِ از ادلّه ای که توهم شده که بر اصالة الجواز حاکم باشند، ادّعای یک سلسله اجماعات است که قبلاً در نقل عبارات قوم بدانها اشاره شد از قبیل ادعای اجماع.

سیّد مرتضی ره در انتصار، شیخ طوسی در خلاف، سید بن زهره در غنیه و ... شیخ اعظم ره می فرماید: دلالت این اجماعات هم بر مدّعای شما قابل مناقشه است که با دقّت و بررسیِ تعابیر آن جماعت وجه مناقشه روشن می شود:

امّا ادعای اجماعِ سیّد مرتضی: سیّد فرمود: و ممّا انفردت به الامامیه ... شیخ اعظم می فرماید: در اینجا دو مطلب در طول هم وجود دارد که یکی متفرّع بر دیگری است:

۱ـ آیا طعامی که بدن کافر و دست او با آن مباشرت کرده نجس است یا نه؟ که این در حقیقت بر می گردد به اینکه آیا خود اهل کتاب نجس هستند یا نه؟ زیرا اگر نجاست اهل کتاب مسلّم باشد ملاقی نجس حتماً نجس بوده و طعام مذکور هم نجس خواهد بود، پس یک بحث راجع به نجاست کتابی است.

۲ ـ برفرض نجاست کتابی و نجاستِ طعامی که با بدن او ملاقات کرده، آیا مطلق انتفاعات از این طَعام حرام است اَعم از اکل و سایر انتفاعات؟ یا مطلق الانتفاع حرام نیست؟ که بحثْ از حرمت انتفاعات، مبتنی و متفرع بربحث از نجاست است [که اگر نه کتابی و نه طعام مذکور هیچکدام نجس نبود البته انتفاعات هم حرام نخواهد بود ولی اگر کتابی و طعام را نجس دانستیم، برخی مطلق انتفاعات به آن طعام را حرام می دانند، و برخی خصوص اکل را. ]

حال که دو مرحله بحث بود می گوئیم: اگر ادعای اجماع سید [که فرمود: ممّا انفردت به الامامیه] بر مطلب دوّم یعنی برمنع اکل و سایر انتفاعات بود بدرد ما نحن فیه می خورد و دلیل می شد بر منع و جلو اصل تأسیس شدهٔ ما را می گرفت، ولی خوشبختانه ادعای اجماع بر مطلب اوّل واصل نجاست طعام مذکور و در حقیقت اهل کتاب است، بدلیل اینکه بدنبالش فرمود: واختلف باقی الفقهاء فی ذلک و ما می دانیم که فقهاء عامّه در اصل نجاستِ اهل الکتاب اختلاف نظر دارند نه در مسئله حرمتِ اکل و انتفاعات دیگر، و وَقتی در مقابل این خلاف، ادعای اجماع می شودَ بدان معنی است که ما براصل نجاست از کافر کتابی اجماع داریم نه برمسئله حرمت اکل و سایر انتفاعات.

البته فتوای خود سید ره همین است که مطلق انتفاعات حرام است ولی ادّعای اجماع براین امر نیست، پس اجماع سیّد که به ضرر ما تمام نشد، و اصل ما را خدشه دار نکرد.

[نکتة: هنر نمائی شیخ اعظم را بنگرید که چگونه به زوایای تعابیر خوض

کرده و ازگوشه ای از کلام سید ره قرینه ای آورده و از ظاهر کلام سیّد بخاطر این قرینه صرفنظر می کنند.]

و امّا ادعای اجماع شیخ طوسی در خلاف: شیخ ره اوّل سه حکم را آورد یعنی فتوا داد به:

۱ـ جواز استصباح.

۲ـ عدم جواز اکل.

۳ـ عدم جواز سایر انتفاعات.

آنگاه اگر بدنبال این احکامی که در عنوان مسئله بیان کرد بلافاصله ادّعای اجماع می کرد و می فرمود: دلیلنا اجماع الفرقة، این اجماع به همهٔ آن احکام بر می گشت یعنی تمام آنها اجماعی است.

ومنجمله حکم سوّم که انتفاعات دیگر جایز نیست، و در نتیجه این ادعای اجماع به ضرر ما بود زیرا که دلیل خاص بود و دلالت برحرمت انتفاع به اشیاء متنجّس می کرد، و جلوی اصل و قاعده‌ای که تأسیس کردیم را می گرفت. ولی خوشبختانه ایشان بلافاصله ادّعای اجماع نکردند.

بلکه اقوال دیگر را هم در مسئله آوردند، که اصحاب الحدیث چه می گویند؟ ابوحنیفه حرفش چیست؟ ابن داود و ...؟ و پس از تحریر محلّ نزاع اجماع را آوردند.

حال چنین ادعای اجماعی فقط همان حکم مورد اختلاف میان فقهاء اسلام را می گیرد و آنکه مورد خلاف شده همان جواز استصباح است که برخی مثبِت و برخی نافیِ آن هستند، و امّا سایر احکام مورد نزاع نیست، و اجماع هم به همان مسئله بر می گردد که جواز الاستصباح باشد.

و امّا سایر احکام اگرچه فتوای خود شیخ اینست که: اکل و سایر انتفاعات هم جایز نیست ولی براین قسمت ادعای اجماع نشده، و آنکه مضرّ به حال ما

است و جلو اصل و قاعدهٔ ما را می گیرد اجماع است نه مجرّد فتوای شیخ به عنوان یک فقیه، فما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد. پس سطحی نگر نباید بود، و مطلب را سرسری نباید گرفت، بلکه باید دقت کرد که ادعای اجماع برچی شده؟ و معقد اجماع کدام حکم است؟

و امّا ادعای اجماع سیّد بن زهره: ایشان نخست در مبیع شرط کردند که دارای منافع مباحه باشد. سپس فرمودند: با این شرط احتراز کردیم از آنجا که منافع محرّمه باشد، سپس فرمودند: و یدخل فی ذلک [منافع محرّمه داشتن] هر نجسی که قابل تطهیر نباشد به استثنای سگ شکاری و زیتون نجس برای استصباح، بعد هم فرمودند: وهو اجماع الطائفة.

حال اینجا دو مطلب مطرح است.

مطلب اوّل: اصل اینکه بیع نجس یا متنجّس غیر قابل تطهیر، شرعاً جایز نیست و ممنوع است به استثنای کلب صید وزیتون نجس.

مطلب دوّم: مناط حرمت بیع که علت حرمت بیع آنست که اعیان نجسه و متنجّسه کذائی داخل در اموری اند که محرّم الانتفاع هستند، یعنی چون انتفاع به آنها حرام است لذا بیعشان جایز نیست.

حال اگر ادّعای اجماع سیّد برمطلب دوّم بود که بالاجماع اعیان نجسه و متنجّسه منافعشان حرام است و حق انتفاع از آنها را نداریم، البته این به ضرر ما بود و جلو اصل و قاعده را می گرفت چون دلیل خاص بود ولی خوشبختانه ادّعای اجماع بر مطلب اوّل است یعنی بالاجماع بیع آن اشیاء ممنوع است [غیر از دو مورد استثناء شده] ولی حالا مناط ممنوعیت چیست؟ به عقیدهٔ سید بن زهره مناط حرمت انتفاعات است، وبه عقیدهٔ خیلی ها چون نص خاص یا عام داریم تعبداً حکم به حرمت بیع می کنیم نه به مناط مذکور، پس این امر اجماعی نیست تا به ضرر ما باشد و آنکه اجماعی است به ضرر ما نیست.

**قوله: وبالجمله:**

اصل اینکه سیّد بن زهرة فتوایش اینست که انتفاعات به نجس ذاتی [اعیان نجسه] و نجس عرضی [اعیان متنجّسه] ممنوع است قابل انکار نیست ولی ادّعای اجماع بر این امر نیست بلکه بر مطلب اوّل است که بیان شد، کما اینکه فتوای سیّد مرتضی ره هم همین است که انتفاع از طعام مذکور هم ممنوع است، و نیز فتوای شیخ طوسی هم اینست که انتفاع به متنجّس ممنوع است.

فتوای مفید هم همین است، فتوای ابن ادریس هم همین است، ولی فتوای این جماعت حرمت انتفاع به متنجّس باشد یک مطلب است و ادّعای اجماع از سوی اینان بر منع از انتفاع مطلب دیگری است، و آنکه مضرّ به حال ما است دعوای اجماع است که خوشبختانه ثابت نشد.

**قوله: ثم:**

در واقع مرحوم شیخ از ادّعای اجماعات دو جواب داده اند.

جواب اوّل که تا به حال بررسی شد این بود که اساساً اجماعات مذکور، بر حرمت انتفاع به متنجّس نیست.

جواب دوّم اینست که برفرض که سطحی نگر بوده و ظاهر عبارات را ببینیم و قبول کنیم که اجماعات مذکور برهمین امر است یعنی حرمت انتفاع به متنجّس مجمع علیه است.

امّا می گوئیم: فوقش اجماعات ثلاثهٔ مذکور از نوع اجماع منقول به خبر واحد مستفیض است، و اجماع منقول اگر پشتوانه نداشته باشد ارزشی ندارد، آنگاه اگر عندالمتأخرین هم حرمت انتفاع مطلق ثابت بود و شهرت محصله ای در میان بود ممکن بود ما از مجموعهٔ آن اجماعات منقوله و این شهرت محققّه حدس قطعی به رأی امام (ع) بزنیم ولی خوشبختانه مشهور متأخرین طرفدار جواز انتفاع به متنجّس هستند، و حرمت انتفاع را به موارد خاص و انتفاعات محدود و

انگشت شماری منحصر کرده‌اند. و در ما عدای این موارد طرفدار جواز شده‌اند.

پس اجماعات منقوله بدون ضمیمه گشته و ارزش و اعتبار خود را از دست خواهند داد، و لذا می فرماید: این اجماعات موهون هستند به مخالفت اکثر متأخرین درمسئله، اینک نقل عبارات متأخرین:

مرحوم محقّق اوّل که رئیس المتأخرین است در کتاب معتبر[1] در رابطه با حکم شرعیِ آب قلیلی که با نجس ملاقات کرده باشد فرموده: هر آبی که شرعاً محکوم به نجاست شده [قلیل یا کثیر] استعمالش جایز نیست، بعد مطالبی فرموده تا اینجا که فرموده: منظور ما از ممنوعیّت استعمالِ آب قلیل، عبارتست از انتفاعات ذیل:

۱ـ بکار بردن آب متنجّس در جهت طهارت [طهارت در اصطلاح فقهی اسم است برای وضو و غسل و تیمّم و در اینجا دو قسم اولی مراد است.]

۲ـ بکار بردن آن در جهت رفع و ازالهٔ خبث [نجاست ظاهری از لباس و بدن و فرش و ظرف و...]

۳ـ استعمال آن در جهت اکل [که با استفاده از این آب طعامی آماده کرده وبخورد.]

۴ـ استفاده از آن در جهت شرب [که در حال اختیار آن را بیاشامد] فقط و فقط اینها تحریم شده است، و امّا سایر انتفاعات از آب متنجّس، از قبیل ریختن آن بر روی گلِ خشکیده و ترساختن آن، سیراب کردن چهارپایان با آن، [ریختن به پای اشجار] و... تحریم نشده است.

مرحوم شیخ به دو سه نمونهٔ مذکور از انتفاعات مجاز دو نمونهٔ دیگر را اضافه می کنند:

---

(۱) المعتبر ج۱ ص۵۰ـ۵۱.

۱ ـ ریختن آن درون رنگ و مایع ساختن رنگ با آن، ۲ ـ حناء را توسط آن مرطوب کردن و ... و می فرمایند: کلمهٔ غیره که در عبارت محقق بود تمام اینها را شامل می شود و منحصر به دو مورد مذکور در کلام محقق نیست بلکه آنها از باب مثال بود، و در نتیجه انتفاع از آب نجس در جهات عدیده ای جایز است. [اگر چه اینها منافع اصلیهٔ آب نیستند. ولی منصوص الجواز هم نیستند، پس معلوم می شود که اصل اوّلی در متنجس حرمت انتفاع نیست وگرنه تمام اینها باید تحریم می شد، بلکه اصل اوّلی جواز الانتفاع است و هو المطلوب.]

**قوله: و قال العلاّمه:**

مرحوم علاّمه که رئیس متأخر المتأخرین است در سه کتاب از کتب ارزشمند فقهی خویش یعنی تحریر[1]، حرمت استفاده از آب نجس را [قلیل یا کثیر] منحصر ساخته درسه امر: یکی در امر طهارت از آن نمی توان استفاده کرد [شاید منظور وی از طهارت اعم باشد از طهارت باطنی که با وضو و غسل حاصل می شود و طهارت ظاهری لباس و بدن که درکلام محقق اوّل به هر دو بخش تصریح شده بود.] و دیگری در امر خوردن و سوّمی در امر آشامیدن [و مفهوم حصر اینست که سایر انتفاعات از آب نجس بلامانع است.

پس علامه نیز اصل را بر حرمت انتفاع پایه گذاری نکرده وگرنه باید سایر انتفاعات را تحریم می کرد چون خلاف اصل بوده و ضمناً به نص خاص هم استثناء نشده اند.

همین علاّمه ره در کتاب قیّم «منتهی» ج ۱ ص ۱۸۰ فرموده: استفاده از خمیر نجس در جهت خوراك دام بلامانع است [هر چند در جهت خوردن انسان حرام است.] و برای جواز اینگونه استدلال کرده:

۱ ـ آنچه برمکلّفین حرام شده همان خوردن خمیر نجس است و امّا سایر

(۱) ج ۱ ص۵ ـ قواعد ج۱ ص۱۸۹ ـ ارشادج ۱ ص۲۳۸.

انتفاعات در جهات مربوطه به آنان [منجمله دادن آن به حیوانات خودشان] که حرام نشده است. و وقتی بدلیل خاص حرام نشد پس جایز است [یعنی اصل بر جواز است و حرمت، دلیل خاص می طلبد.]

۲ - علوفهٔ دام قراردادن خمیر نجس، یکنوع انتفاع به آن است «صغری» و هرگونه انتفاعی بالاصالة [یعنی اصل اوّلی که اصالة الجواز باشد] جایز است «کبری» پس خوراك دام کردن خمیر نجس جایز است «نتیجه» و در این دلیل تصریح به اصل جواز فرموده است.

مرحوم شیخ انصاری می فرماید: بر شما پوشیده نیست که هر دو دلیل علاّمه صریح است در اینکه حرمت خمیر بخش منحصر در خوردن آن [برای انسان] است، و مفهوم حصر بلکه صریح ومنطوق کلام علاّمه ره جواز سایر انتفاعات است. وهو المطلوب.



**قوله: و قال الشهید:**

مرحوم شهید اوّل ره در کتاب القواعد و الفوائد فرموده[1]:

**قاعدة:** نجاست عبارتست از چیزی که بکاربردن آن در خصوص نماز [و طواف] و اغذیه [واشربه] حرام باشد [مفهومش اینست که در سایر جهات، انتفاع حرام نیست.] سپس مطالبی فرموده که مؤیّد مطلوب ما یعنی اصل جواز انتفاع و انحصار حرمت در موارد خاصه است [و آن مطالب اینست که: قید الاغذیة لبیان مورد الحکم وفیه تنبیه علی الاشربة کما انّ فی الصلوة تنبیها علی الطواف ... که این عبارت بعداً نیز در رابطه با اصل اوّلی در اعیان نجسه خواهد آمد، آنگاه اگر مراد شهید از نجاست خصوص نجس العین باشد، و در آنجا اصل را برجواز سایر انتفاعات گذاشته پس بطریق اولی در ما نحن فیه یعنی متنجس همین نظر را خواهد داشت، و اگر مرادشان اعمّ از نجس و متنجّس

(۱) ج۲ ص۸۵ قاعدهٔ ۱۷۵.

باشد پس بالمنطوق ما نحن فیه را می گیرد. ]

**قوله: قال فی الذکری[1]:**

همین شهید اول ره در کتاب ذکری در بحث احکام نجاسات فرموده: ازالهٔ نجاست از لباس و بدن واجب است. [البته وجوب شرطی و مقدمی است برای نماز و طواف و هر آن چیزی که متوقف و مشروط به طهارت است. ] سپس مساجد را مطرح کرده [واینکه تنجیس مسجد حرام است و اگر نجس شد ازاله نجاست و تطهیر مسجد واجب است. ] وغیر مساجد را آورده [که مثلاً مصحف شریف، اسماء انبیاء و ائمه، مشاهد مشرفه و... باشد که تنجیس آنها نیز حرام و تطهیرش واجب است. ]

تا به اینجا که فرموده: همچنین ازالهٔ نجاست از هرآن چیزی که در خوردن و نوشیدن و روشنائی در زیر سایه بکار می رود نیز واجب است [یعنی خوردنیها و آشامیدنیها باید پاك باشند و ...] سپس برای وجوب ازالهٔ نجاست از امور مذکوره [اکل و شرب و ضوء] دو دلیل آورده:

۱ـ چون ما از شیئی نجس نهی شده ایم و نهی مفید تحریم است.

۲ـ و چون نص خاص داریم.

مرحوم شیخ می فرماید: [این دو دلیل بصورت لف و نشر مرتب است و] منظور شهید از دلیل اوّل یعنی نهی از نجس، همان نهی از اکل و شرب آنست [که مربوط به استعمال در اکل و شرب می باشد] و منظورشان از دلیل دوّم یعنی نصّ هم، آن روایتی است که در ارتباط با منع از استصباح به روغن نجس در زیر سقف وارد شده است. [مراد همان روایت مرسله ای است که سابقاً در موضع ثالث از شیخ در مبسوط آوردیم. ]

**قوله: فانظر:**

---

(۱) ذکری الشیعه ص۱۴.

مرحوم شیخ پس از نقل عبارت شهید و تبیین مراد وی از دو دلیل مذکور اینطور نتیجه گیری می کنند سخن شهید ره صریح است در اینکه استفاده از روغن نجس فقط در جهت خوردن وآشامیدن حرام است [از باب اینکه هر متنجّسی اینگونه است] و علاوه بر آن فقط در جهت استضائه و طلب روشنائی بدان در زیر سایه و سقف حرام است چون نص خاصی دارد. [معنای این سخن اینست که سایر انتفاعات از قبیل صابون سازی ـ چرب کردن کشتی و... حرام نیست و این حرمت است که نیازمند نص خاص است و حلیّت نص نمی خواهد یعنی مطابق اصل اولی است. وهو المطلوب.]

**قوله: وهو المطابق:**

مطلبی که از ما شهید در ذکری آوردیم هماهنگ با مطلبی است که محقق ثانی ره در حاشیهٔ ارشاد[1] از قول استادش شهید اوّل ره در بعض از فوائد شهید نقل کرده است و در آنجا هم فتوی شهید همین است که استفاده از روغن متنجّس در هر آنچه از فوائدش [مراد فوائد محلّله است] که به ذهن خطور کند جایز است. [یعنی اصل اولی بر جواز است الاّ ما خرج بالنص و ثبت حرمته.]

**قوله: و قال المحقق و...**

مرحوم محقق اول در شرایع[2] و مرحوم علاّمه در ارشاد[3] فرموده اند: ازالهٔ نجاست از ظروف واجب است. مرحوم محقق ثانی در حاشیهٔ ارشاد[4] و مرحوم شهید ثانی در مسالک ج ۱ ص ۱۲۴ که شرح بر شرایع است در ذیل کلام محقق و علاّمه ره فرموده اند: وجوب ازالهٔ نجاست از ظرفها در صورتی است

---

(۱) حاشیهٔ ارشاد، خطی ص۲۰۳ـ۲۰۴.

(۲) شرایع ج۱ ص۵۳.

(۳) ارشاد ج۱ ص۲۹۳.

(۴) حاشیهٔ خطی.

که بخواهیم از آنها در جهت اکل و شرب و هر آنچه متوقف برطهارت است [کالوضوء والغسل] استفاده کنیم [مفهوم کلام اینست که امّا اگر بخواهیم از ظروف در غیر جهات مذکور استفاده کنیم تطهیر آنها لازم نیست و بدون آنهم انتفاع جایز است. یعنی باز الاصل الجواز.]

**قوله: و سیأتی:**

ذیلاً درنکتهٔ پایانیِ بحث از اصل در متنجّس و قبل از ورود به اصل در نجس العین از زبان محقق ثانی ره در حاشیهٔ ارشاد در مسئله انتفاع به رنگ نجس مطالبی خواهیم آورد که دالّ براینست که: عندالاکثر انتفاع از رنگ نجس حتی در جهت منافع مقصوده‌اش متوقف بر طهارت نیست و بدون آنهم انتفاع جایز است [و اگر اصل اولی برحرمت بود باید انتفاع از رنگ نجس جایز نباشد.]

**قوله: وفی المسالک[1]:**

آخرین و مفصلترین عبارت در ما نحن فیه کلامی است از شهید ثانی در مسالک: مرحوم محقق اول در شرایع فرموده: و هر مایع نجس غیر از روغنهای نجس بیعش ممنوع است.

[نکته: در اینجا دو مطلب است:

۱ـ جواز انتفاع.

۲ـ جواز بیع، در عبارت شهید ثانی بیع منع شده است ولی ما فعلاً در بیع بحثی نداریم و در اصل جواز انتفاع بحث داریم و سه مورد از کلام شهید شاهد مطلب ما است.]

مرحوم شهید ثانی در شرح این عبارت در مسالک فرموده: عند الاصحاب و به تصریح آنان در عدم جواز بیع ما عدا الادهان فرقی نیست بین اینکه بگوئیم: اینها قابل طهارت نیستند یا بگوئیم قابل طهارت هستند. [در هر حال بیعشان

(۱) مسالک ج۳ ص۱۱۹.

ممنوع است. ] و نیز فرقی نیست بین اینکه این متنجسات در بعض از جهات [غیر مقصوده] صلاحیت انتفاع را داشته باشند [اینجا محل شاهد است که متنجّس ها جایز الانتفاع می باشند] و یا صلاحیت نداشته باشند. و نیز لافرق بین اینکه فروشنده اعلام به نجاست این مایعات بکند یا نکند، درتمام این صور بیع سایر مایعات ممنوع است.

و امّا روغنهائی که دارای نجاست عرضی شده اند [برخلاف چربی میته و خنزیر که نجاست ذاتیّه دارد] مثل روغن زیتونی که موشی درون آن افتاده و مرده و سبب تنجّس آن گردیده است، اینها خرید و فروششان به منظور استصباح [تحت السماء یا تحت السقف] بلامانع است.

بعد فرموده: اصل اوّلی عدم جواز بیع متنجّس است ولی خصوص این فرد [بیع للاستصباح] به نص خاص خارج شده است [منظورهمان چهار روایت صدر مسئلهٔ دُهن متنجس است] والاّ اگر نص خاصی نبود ما روغنهای نجس را به سایر مایعات متنجسه ملحق می کردیم و می گفتیم همانطوری که سایر مایعات با اینکه ممکن الانتفاع فی بعض الوجوه هستند [اینهم محلّ شاهد دیگر از عبارت شهید بر جواز انتفاع] ولی بیعشان جایز نیست هکذا روغن نجس هم ولو قابل انتفاع باشد امّا بیع ندارد، ولی چون نص داشتیم طرفدار جواز بیع شدیم.

سپس فرموده: ما جواز بیع را فقط برای استصباح تجویز کردیم ولی گروهی از اصحاب وعلماء شیعه موارد دیگری راهم افزوده اند که بیع روغن نجس به آن منظورها هم جایز باشد، از قبیل: بیع به منظور اتّخاذ صابون یا به منظور چرب کردن اَجْرَبْ [مبتلا به گری] و مانند آنها [برای چرب کردن کشتی ها و ... ]

شهید فرموده: اصل اوّلی در باب بیع عدم جواز و اصالة الفساد است و ما باید در مخالفت با اصل به قدر متیقن اکتفا کنیم، و قدر متیقن همان بیع للاستصباح است، و سایر جهات منصوص نیست و این دسته از مورد نص تعدی کرده و به

قدر متیقن قناعت نکرده اند و لذا ما به اینها معترض هستیم که باید به اصل عدم جواز بیع برگردید.

و می گوئیم: اگر بیع روغن نجس بخاطر وجود منفعتی از منافع مذکوره [و لو استصباح نباشد] جایز باشد پس چرا به روغن نجس اکتفا می کنید؟ باید به سایر مایعات هم سرایت داده و بگوئید: مایعات نجسهٔ دیگر هم که قابل انتفاع هستند [اینهم محل شاهد سوم بر جواز انتفاع از متنجّس ولو بیعش ممنوع باشد.] جایز البیع باشند مثل شیرهٔ نجس که به زنبور عسل داده می شود، رنگ نجس که به دیوار کشیده می شود و ... [در حالی که اینها را تجویز نکردید چون نصّی بر جواز بیع آنها نرسیده پس باید بیع روغن برای صابون سازی و ... را نیز منع کنید چون منصوص نیستند. و فقط خصوص بیع برای استصباح منصوص است.]

مرحوم شیخ ره پس از نقل این عبارت می فرماید: این کلام ظهور دارد در جواز انتفاع به متنجّس [که به سه مورد در لابلای نقل عبارت استشهاد کردیم] و اگر بیع متنجس ممنوع است بخاطر نصّ بوده و به مورد النص که بیع باشد اکتفا می کنیم و حق نداریم به سایر موارد یعنی اصل انتفاع تعدّی کنیم. پس باز هم الاصل جواز الانتفاع بالمتنجّس الاّ ما خرج بالنص.

**قوله: و کیف کان:**

اگر کسی آستین بالا زده و در کلمات متأخرین [از محقّق اول به اینطرف] کاوش نماید به همین مطلبی که ما استظهار کردیم [اصل جواز انتفاع از متنجس] قاطع خواهد شد و با وجود مخالفتِ اکثر متأخرین دیگر ادعای اجماع بر منع از سوی شیخ وسید و ... ارزشی نخواهد داشت [چرا که ما طرفدار اجماعِ حدسی هستیم که در آن اتفاق جمیع فقهاء در جمیع اعصار معتبر است، و در ما نحن فیه این معنا وجود ندارد لمخالفة اکثر المتأخرین پس حدس قطعی به رأی امام نمی آورد.]

**قوله: والذی اظن:**

تا اینجا این نتیجه را گرفتیم که اصل در متنجّسات جواز انتفاع به آنها است [حال مرحوم شیخ که «یَدَنْ» و «ابشان بر جمع بین کلام قدماء و متأخرین است می‌فرمایند.] به گمان من [اگرچه این گمان وحدس برای دیگران که چنین حدسی نزده‌اند اعتباری ندارد و تنها به درد خودم می‌خورد.] سخنان متقدمین هم به همین کلمات متأخرین برمی‌گردد یعنی منظور آنها هم از اینکه انتفاع به متنجّس حرام است مطلق انتفاعات نیست بلکه انتفاعاتی است که به جهت خوردن و آشامیدن و خوراندن به دیگری [میهمان] و فروختن بدیگری آنگونه که چیز حلال و پاك را می‌فروشند [بدون اعلام به نجاست، به قصد اکل و شرب] اینها ممنوع است وگرنه سایر انتفاعات را آنها نیز منع نمی‌کنند.

**قوله: ثم:**

برفرض که نتوانیم آنها را با متأخرین هماهنگ کنیم و بگوئیم قدماء مخالف هستند و اصل را برمنع انتفاع گذاشته‌اند خواهیم گفت: متأخرین که با ما موافق هستند و اصل را برجواز انتفاع می‌گذارند و همین موافقت ما را بس است و اصالة الجواز و قاعدة الحلّ را که تأسیس کردیم تقویت می‌کند و ما به برکت این دو اصلی که حاکمی یا واردی [سابقاً تعبیر به حکومت و اینجا به ورود کردند و ظاهراً مراد مطلق تقدیم است] ندارند طرفدار اصالة جواز الانتفاع به متنجس می‌شویم.

**قوله: ثم علی تقدیر:**

بطور کلی در ارتباط با دُهن متنجّس سه بحث دو مرحله‌ای مطرح است:

الف: در رابطه بااکل و شرب و بقول مشهور در مورد استصباح تحت السقف:

مرحلهٔ اوّل: آیا اصل انتفاعات مذکور جایز است یا حرام؟ اکل و شرب شیئی

متنجّس و منجمله روغن نجس بالاجماع حرام است، استصباح تحت السقف هم عند المشهور حرام است.

مرحلهٔ دوّم: آیا بیع دهن متنجّس به قصد منافع مذکور جایز است یا حرام؟ چنین بیعی حرام است زیرا انتفاعات مذکور که تحریم شده و وقتی ثمن در برابر آنها واقع شد در واقع اکل مال به باطل بوده و مشمول نهی لاتأکلوا می گردد.

ب: در رابطه با استصباح مطلقاً [چه در زیر سقف و چه در زیر آسمان] بقولی، و خصوص تحت السماء بقول مشهور: مرحلهٔ اوّل: آیا اصل انتفاع مذکور [قطع نظر از بیع بدان منظور] جایز است یا نه؟ این مطلب اجماعی است و قبل از آن از اخبار صدر مسئله مستفاد شد که استصباح جایز است.

مرحلهٔ دوّم: آیا بیع روغن نجس به قصد استصباح جایز است؟ این نیز قبلاً بحث شد و بالاجماع جایز است و مضافاً به اخبار و اجماع، مقتضی للبیع موجود است و المانع مفقود است.

ج: در رابطه با سایر انتفاعات روغن نجس که نص خاصی برجواز یا حرمت آنها نرسیده از قبیل تصبین یعنی صابون سازی، چرب کردن کشتی ها ـ چهار پایانِ مبتلا به مرض گری و ... .

مرحلهٔ اوّل: آیا اصل انتفاع به منافع مذکوره از روغن نجس جایز است یا خیر؟ چون در این خصوص نص خاصی وارد نشده بناچار به سراغ اصل و قاعدهٔ اوّلیه در باب متنجّسات می رویم:

اگر اصل اوّلی را حرمت انتفاع دانستیم، در ما نحن فیه می گوئیم: این انتفاعات تماماً حرام است چون نص خاصی بر استثناء آنها نرسیده پس در تحت اصل اولی باقی می مانند.

و اگر اصل اوّلی را جواز انتفاعات گرفتیم [کما هو الحقّ] می گوئیم: تمامی این انتفاعات جایز است زیرا که نصّی برتحریم آنها نرسیده پس در زیر پوشش

اصل اوّلی باقی می‌مانند و چون ما اصل را بر اباحه و جواز گذاشتیم، حکم به جواز انتفاعات می کنیم.

مرحلهٔ دوّم: آیا بیع روغن نجس برای این انتفاعات و به قصد اینها جایز است یا خیر؟

در جواب باید گفت: اگر اصل را بر حرمت انتفاعات مذکور گذاشتیم طبعاً بیع کذائی هم حرام خواهد بود چون اکل مال به باطل است.

ولی اگر اصل را برجواز انتفاعات گذاشتیم می گوئیم: بیع روغن نجس به این منظورها نیز جایز است [دلیل مطلب: مقتضی از برای جواز بیع موجود است یعنی منافع محللهٔ مقصوده دارد، و مانع از جواز هم مفقود است، فیؤثر المقتضی اثره] و رأی مرحوم شهید اوّل و تلمیذ ایشان مرحوم محقق ثانی ره نیز همین است.

شاهد مطلب: علاّمه ره در کتاب ارشاد فرموده: بیع متنجس جایز نیست مگر روغن نجس برای استصباح، محقّق ثانی در حاشیهٔ ارشاد[1]، ذیل عبارت مذکور فرموده: در بعض از حواشی ای که به استاد ما مرحوم شهید اوّل منسوب است چنین آمده: فائدهٔ روغن نجس که در استصباح خلاصه نمی شود [بلکه فوائد دیگری هم دارد و طبعاً همانطوری که بیع للاستصباح جایز بود برای فوائد دیگر هم جایز است. و بعد چنین استدلال کرده:] زیرا که با فرض فوائد دیگر از برای دهن که ضمنا آن انتفاعات متوقف بر طهارت هم نیست [اکل و شرب وابسته به طهارت است ولی صابون سازی و چرب کردن سفینه و... وابسته به طهارت نیست] طبعاً بیع ممکن می شود سپس برای فائده دیگر مثال به تصبین و صابون سازی زده، بعد فرموده: خصوص صابون سازی مثل استصباح در روایت آمده [ذیلاً خواهد آمد.]

---

(۱) حاشیهٔ ارشاد خطی ص۲۰۴.

بعد فرموده: چرب کردن چهارپایان مبتلا به مرض گری هم مثل صابون درست کردن آنست [یعنی فائده‌ای است که متوقف برطهارت نیست و بیع بدان منظورهم جایز است، با اینکه این فائده مروی هم نیست.]

پس به نظر شهید اوّل بیع روغن نجس برای سایر انتفاعاتِ مباحهٔ مقصوده هم جایز است. سپس محقق ثانی فرموده: به عقیدهٔ ما هم باکی نیست برکسی که رأی شهید اول ره را اختیار کند و بگوید چنین بیعی جایز است. پس تنها ما نیستیم که مجوّز این بیع هستیم بلکه محقق ثانی و شهید اول هم مجوّزند.

**قوله: اقول:**

شیخ اعظم می فرماید: منظور از روایتی که هم شهید فرموده: و هو مروّی، و هم محقق ثانی فرموده: و قد ذکر انّ به روایة، آن حدیثی است که مرحوم فضل الله بن علی بن هبة الله راوندی در کتاب نوادر [نوادر معمولاً به کتابهائی گفته می شود که در آن احادیث غیر مشهوره گردآوری شده یا بر احکام غیر متداوله مشتمل است، یا برفتاوای استثنائیه و مستدرکه مشتمل است و درکتاب ارزشمند الذریعة در حدود دویستِ کتاب به نام نوادر استخراج کرده است.] به سند خودش از امام هفتم موسی بن جعفر (ع) نقل کرده است.

و مرحوم شیخ محلّ شاهد را آورده و آن اینکه: از امام هفتم در مورد شحم «پی» سئوال شد که اگر حیوانی که خون جهنده دارد [و میتهٔ آن نجس است] در میان پی بیفتد و در آنجا بمیرد چه باید کرد؟ حضرت فرمودند: آن را می فروشی به کسی که از آن صابون می سازد.[1]

و بقول مرحوم شهیدی در حاشیه: منظور از مروّی اشاره است به حدیثی که در دعائم الاسلام از مولی علی (ع) در مورد روغن زیتون نجس نقل شده که: یعمل به الصابون ان شاء، منتهی سخن از بیع ندارد و اصل جواز انتفاع را

(۱) مستدرک الوسائل ج۱۳، ص۷۳، باب ۶ من ابواب ما یکتسب به، حدیث/۷.

می گوید واگر این روایات را بپذیریم باید گفت: هم استصباح و هم صابون سازی هر دومروّی است.

قوله: ثم لوقلنا:

تا به حال در مورد خصوص روغن متنجّس گفتگو می کردیم، و از حالا قدری دامنهٔ بحث را گسترش داده و راجع به کلیهٔ متنجسات از قبیل: رنگ نجس، گِل نجس، حناء نجس، شیرهٔ نجس، مرکّب نجس و... بحث می کنیم، و در این رابطه هم دو بحث وجود دارد:

مرحلهٔ اول: بلااشکال در اینجا هم اکل و شرب حرام است ولی کلام در سایر انتفاعات است که اصلِ انتفاع بردن به اینها جایز است یا نه؟ مثلاً از رنگ نجس در جهت رنگ آمیزی در و دیوار و اتومبیل و... ، از گِل نجس برای ساختمان، از شیرهٔ نجس برای زنبور عسل، از مرکب نجس برای نوشتن ماسوی القرآن و اسم الله و... انتفاع ببریم صحیح است یا نه؟ مسئله مبتنی بر همان اصلی است که گفتیم یعنی اگر اصل اولی را در متنجسات حرمت بدانیم باید گفت: تمام اینها حرام است چون نص خاصی ندارد، و اگر اصل اوّلی را جواز بگیریم، باید گفت: همه اینها حلال است و مختار ما همین است.

مرحلهٔ دوّم: اگر اصل را بر حرمت بناگذاشتیم طبعاً بیع آنها به منظورهای مذکور هم حرام است چون اکل مال به باطل است ولی اگر اصل را برجواز انتفاع پایه گذاری کردیم در اینجا بحث می شود که آیا بیع اعیان متنجّسه مذکور و غیر مذکور به قصد منافع مباحهٔ مذکور جایز است؟ یا اینکه فقط باید به دُهن متنجّس اکتفا کرده و بیع آن را تجویز کنیم آنهم فقط برای استصباح کما هو المشهور و یا خیلی که ترقّی کنیم به بیع روغن نجس به قصد سایر منافع هم تعدی کنیم [یا از باب اینکه استصباح از باب مثال و بیان مصداق اکمل منفعت حلال است و یا از باب اینکه قبلاً شیخ ره فرمود: لیستصبح ای لئلایؤکل ...]

و امّا حقّ تعدّی به سائر متنجسات نداریم؟ در مسئله اشکال است [یعنی دو احتمال و بالاتر دو وجه و بالاتر دو قول] وجود دارد:

**قوله: من ظهور:**

این وجه قول اول [عدم جواز بیع سایر متنجسات] است [و در واقع این قول چهار دلیل دارد که فعلاً به دلیل اوّل اشاره شده و آن اینکه: ما وقتی به کلمات مشهور فقهاء مراجعه می کنیم می بینیم آنها چنین فرموده اند: لایجوز بیع المتنجّس الاّ الدهن و در علم اصول خواندیم که استثناء از نفی مفید حصر است یعنی منحصراً از میان متنجسات، بیع روغن نجس جایز است [للاستصباح یا جهات دیگر] و مفهوم حصر اینست که پس بیع سایر متنجسات جایز نیست و این از ظهور استثناء بدست آمد.

**قوله: بل:**

بل ترقّی است که نه تنها مشهور چنین بیانی دارند بلکه شهید ثانی در مسالک این مطلب را به نص الاصحاب نسبت داده و فرمود: بیع ما عدا الادهان ممنوع است و لا فرق بین چیزهائی که منافع محلله دارند یا ندارند، بعد فرمود: علی ما نص علیه الاصحاب، که از شهرت بالاتر و مفید اجماع است.

**قوله: و مما تقدم:**

اینهم وجه قول ثانی است: [مرحوم شیخ هنوز وجوه قول اوّل را تکمیل نکرده به سراغ وجوه قول ثانی می روند و قول ثانی جواز بیع سایر متنجسات است و چهار وجه دارد:]

وجه اوّل: درست است که مشهور کلام مذکور را گفته اند.

امّا سابقاً در مسئله پنجم از مسائل اکتساب به اعیان نجسه در رابطه با پوست میته عبارات فراوانی از متقدمین [شیخ ابن زهره] و متأخرین [علامه، فخرالدین، فاضل مقداد ـ محقق ثانی و ...] آوردیم مبنی بر اینکه روی عنوان

نجس یا متنجس تکیه نکرده و بلکه جواز و عدم جوازبیع را دائر مدار جواز و عدم جواز انتفاع کرده بودند.

یعنی هر چیزی که منافع محللهٔ مقصوده دارد بیعش جایز است و هر چیزی که ندارد بیع آن جایز نیست. مگر آن چیزهائی که به نص خاص خارج شده مثال الیات و دنبه های میته و یا بقول مطلق چیزهائی نجس العین که به زودی در بقی الکلام ... وضع آن روشن خواهد شد.

ولی ما نحن فیه که از اینها نیست تا خارج شده باشد پس در همان معیار داخل است و خلاصه اینکه: مقتضی برای جواز بیع در سایر متنجسات وجود دارد [منافع مباحهٔ مقصوده] و مانع هم از جواز مفقود است، فیؤثّر اثره.

وجه دوّم: استصحاب جواز بیع: این اعیان متنجّسه قبل از تنجّس [و در زمان طهارت که برحسب خلقت اصلی پاك بودند] قطعاً جایز البیع بودند [چون مالیت عرفیه و شرعیه داشتند] و اینک پس از تنجّس شک می کنیم که جواز بیع باقی است یا مرتفع شد؟ استصحاب می کنیم جواز بیع را [چون ولو قابل تطهیر نباشد امّا منافع مقصودهٔ محلّله دارد.] و استصحاب حجّت است.

وجه سوّم: فرازی از روایت تحف العقول هم دلیل دیگری برجواز بیع است آنجا که فرمود: هر چیزی که در آن صلاح و نفع بندگان باشد از جهتی از جهات [نه من جمیع الجهات] پس آن چیزها حلال بوده و بیع و شرائش جایز است، و ما نحن فیه مصداق این فراز است زیرا که اعیان متنجّسه ولو اکل و شرب ندارند ولی از جهات دیگر به صلاح عباد هستند پس بیع آنها جایز است.

وجه چهارم: در روایت دعائم الاسلام درصدر کتاب خواندیم: هر آن چیزی که از اصل [به حسب خلقت اصلی و حالت اولّی] حرام باشد بیع و شرائش هم جایز نیست ولی هر چیزی که به حسب اصل مباح و حلال باشد بیع آنهم جایز است و متنجسات اینگونه هستند که بالاصل حلال بوده و الآن هم مباح الانتفاع

هستند البته درغیر اکل و شرب، پس باید خرید و فروش آنها جایز باشد.

**قوله: و امّا قوله تعالی:**

برمی گردیم به وجوه دیگر، قول اوّل که وجه اوّلش همان ظهور استثناء در کلام مشهور بود.

وجه دوّم: قوله تعالی: انما الخمر ... رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه[1]، کیفیت استدلال: فاجتنبوه مطلق است و به اطلاقش بیع را هم می گیرد پس باید از بیع چیزهائی که رجس است هم اجتناب کرد.

جوابِ ما: این آیه را قبلاً مفصل جواب دادیم و ثابت شد که آیه مربوط به نجس ذاتی است نه نجس عرضی و اصلاً در مورد متنجّس اصل حرمت انتفاع و وجوب اجتناب را دلالت ندارد تا چه رسد به مسئله حرمت و عدم جواز بیع [حرمتِ انتفاع، تکلیفی است. و حرمتِ بیع، وضعی است. یعنی فساد و بطلان] که بطریق اولی دلالت ندارد چون مسئله حرمت و یا جوازبیع مبتنی و متفرع شد بر مسئله جواز الانتفاع از متنجّس و علی فرض الجواز سخن از بیع مطرح شد و وقتی بر اصلی حرمت انتفاع دلالت نکرد برفرع حرمت بیع بطریق اولی دلالت نخواهد کرد وگرنه فرع زائد براصل می شود.

وجه سوّم: قوله تعالی: والرُّجز فاهجر، کیفیت استدلال به این آیه مثل آیه قبل است. جوابِ ما از این آیه هم مثل جواب از آیهٔ قبلی است.

وجه چهارم: به فرازی از روایت تحف العقول تمسک شده که: او شیئی من وجوه النجس باشد، وگفته اند متنجسات مصداق این فراز است و بیعش حرام است.

مرحوم شیخ دو جواب می دهند:

۱ ـ قبلاً دانستیم که مراد از وجوه نجسه عناوین نجسه است و آن مخصوص

---

(۱) سوره مائده/۸۹.

نجاسات ذاتیه است و شامل نجس بالعرض که مورد بحث می باشد نیست.

۲ـ مضافاً براینکه فراز مذکور بدنبالش تعلیلی دارد که فذلک کله حرام ... و جمیع التقلب فیه، یعنی هیچگونه منفعت مباحی ندارد و چون مطلق انتفاعات آن تحریم شده لذا بیعش جایز نیست و ما نحن فیه اینگونه نیست یعنی متنجسات تنها اکل و شربش حرام شده نه مطلق انتفاعات آن پس حدیث مذکور ما نحن فیه را شامل نیست و حق جواز بیع متنجسات به قصد منافع حلال است.

**قوله: و یمکن:**

در واقع این قسمت پاسخ وجه قول اوّل است که ظهور استثناء در کلام مشهور بود و توجیهی است برای آن استثناء:

از طرفی از خارج می‌دانیم که عندالمشهور مسئله جواز بیع و عدم آن دائرمدار جواز انتفاع و عدم آنست، پس هر چیزی که منافع محللهٔ مقصوده دارد جایز البیع است، پس رنگ نجس و ... نیز جایز البیع هستند چون قابل انتفاع هستند.

و ازطرفی ظاهر اطلاق این عبارت که: لایجوز بیع المتنجّس الاّ الدهن لفائدة الاستصباح، اینست که غیر از روغن نجس سایر متنجسات جایز البیع نیستند، چه دارای منافع محللّه باشند و چه نباشند، پس رنگ نجس و ... نیز ممنوع البیع است، و ایندو مطلب متناقض است زیرا مقتضای مطلب اوّل جواز بیع رنگ نجس و ... است و مقتضای مطلب دوّم عدم جواز است.

لذا برای رفع این تناقض می فرمایند: با توجه به اینکه ما از مذاق مشهور بدست آورده ایم که آنها جواز بیع را دائرمدار جواز انتفاع می دانند معذلک در ما نحن فیه گفته اند:

لا یجوز بیع المتنجّس ... می گوئیم: مراد مطلق اشیاء متنجّسه نیست، بلکه مراد خصوص آن مایعات متنجّسه ای است [مثل انواع آب میوه، شیرو ...] که در

غیر جهت اکل و شرب [که تحریم شده اند] دارای منافع محلّلهٔ مقصوده نیستند، و اینها بیعشان جایز نیست چون ملاك جواز بیع را ندارند، پس اگر شیئی متنجّسی دارای منفعت مقصوده بود [مثل رنگ ـ حنا ـ شیره و ...] طبعاً بیعش جایز خواهد بود [و ما نحن فیه من هذا القبیل] پس این کلام مشهور به ضرر ما نشد و دلیل بر منع بیع مطلق متنجسات نشد.

بنابراین احتمال باید گفت: استثناء الاّ الدهن ... یک استثناء منقطع است زیرا که مستثنی منه آن مایعات نجسه ای است که منفعت محلّلهٔ مقصوده ندارند و مستثنی یعنی دهن متنجّس منفعت مقصوده [استصباح] دارد پس موضوعاً خارج است و بالطبع حکماً هم خارج خواهد بود.

**قوله: و یؤیّده:**

شاهد و مؤیّد بر حمل و توجیه مذکور آنست که در همان کلام مشهور که دهن متنجّس استثناء شده این استثناء معلّل شده به مسئله استصباح، یعنی علّت اینکه دهن متنجس جایز البیع شده آنست که دارای منفعت مقصوده است و معنای کلام این می شود که: لایجوز بیع المتنجّس لعدم الفائدة فیه الاّ الدهن فانه یجوز لوجود الفائدة فیه.

وجه التأیید: تعلیل علامت اینست که جواز بیع ملاك دارد، پس هر چیزی دارای فائده بود بیعش جایز است و الاّ فلا، و می دانیم که کثیری از متنجسات دارای منافع مقصوده هستند پس مراد از لا یجوز بیع المتنجس خصوص مایعات نجسه ای است که دارای این منافع نباشد، و باصطلاح علمی: العلّة تعمّم و تخصّص، یعنی هر جا فائده ای باشد بیع جایز است و اختصاص به دهن متنجس آنهم به استصباح ندارد، و هر جا فائده ای نبود جایز نیست چه متنجّس و چه نجس و چه اشیاء طاهر العین.

تنظیر: ما نحن فیه مثل تعبیری است که در اوائل کتاب در مسئلهٔ اولی از

مسائل اکتساب به اعیان نجسه آوردیم که لا یجوز بیع الا بوال الأ بول الابل للاستشفاء، یعنی بول ابل که جایز البیع است برای آنست که در جهت استشفاء قابل انتفاع است و به این مناط جایز است پس در مستثنی منه که فرموده لایجوز بیع الابوال برای اینست که غیر از اکل و شرب [که حرام شده] فائده دیگری ندارند و در حقیقت معنای عبارت اینست: لایجوز بیع الابوال لعدم الفائده فیه الأ بول الابل فیجوز بیعه لوجود الفائدة فیه، اگر ملاك این شد پس هر بولی که فائدهٔ مقصوده داشت جایز البیع خواهد بود.

**قوله: و ان احتمل:**

گویا کسی می پرسد: چرا تعلیل مذکور را عنوان یکدلیل نیاوردید و نگفتید: و یدلّ علیه بلکه بصورت تأیید آورده و گفتید:

و یؤیّده؟ در جواب می فرمایند: چون در اینجا دو احتمال وجود دارد.

۱ ـ لام للاستصباح، لام تعلیل باشد به بیانی که تا حال ذکر شد.

۲ ـ لام للاستصباح، لام غایت باشد و مراد غایت بیع است، یعنی لا یجوز بیع المتنجّس [مطلقا چه تعبداً دارای منافع باشد یا نه] مگر دُهن متنجس فانه یجوز بیعه للاستصباح که قید للاستصباح قید بیعه باشد ای البیع للاستصباح جایز، یعنی فقط بیع به منظور استصباح جایز است نه بیع دهن به منظورهائی دیگر و نه بیع سایر متنجّسات، که اینها هیچکدام جایز نیست، بنابراین احتمال عبارت مشهور مفید حصر است و به ضرر ما تمام می شود، و چون اینهم محتمل است لذا و یؤیّد آوردیم.

**قوله: قال:**

در تأیید سخنِ مرحوم شیخ و وجود دو احتمال مذکور به کلامی از جامع المقاصد استناد می کنیم: علاّمه در قواعد فرموده: لایجوز بیع المتنجس الأ الدهن لتحقّق فائدة الاستصباح به تحت السماء خاصّة.

محقق ثانی در جامع المقاصد که شرح قواعد است در توضیح عبارت مذکور فرموده: قید خاصةً، قید فائدة الاستصباح نیست که مفید حصر باشد یعنی منحصراً در جهت استصباح قابل انتفاع است ولا غیر، بلکه قید تحت السماء است یعنی اگر خواستی استصباح کنی منحصراً باید در زیر آسمان باشد نه زیر سقف نه اینکه منحصر به استصباح باشد و صابون ساختن و ... را شامل نشود، و قید بودن خاصه برای جمله اخیر یعنی تحت السماء روشن است. ضمناً الاقرب یمنع الابعد، سپس محقق ثانی برای تأیید سخن خود فرموده: استاد ما شهید اول ره در برخی از حواشی اش فرموده: در روایتی آمده که صابون درست کردن از روغن نجس هم جایز است [پس منحصر به استصباح نیست.]

سپس شهید تصریح کرده که منحصر به استصباح واتخاذ صابون که منصوص بودند، نیست بلکه انتفاع به دهن متنجّس در هر جهتی که منفعت محلله دارد جایز است مثل چرب کردنِ حیوانات مبتلا به گری و ... پس منحصر به استصباح نیست و قید خاصةً مال تحتَ السماء است.

سپس محقق ثانی فرموده: اگر کسی به ما اشکال کند به اینکه: عبارت علاّمه [نه از جهت کلمهٔ خاصة بلکه] از جهت دیگر مفید حصر است و آن جهت، استثناء در سیاق نفی است که مفید حصر می باشد یعنی منحصراً جواز بیع دهنِ متنجس به منظور استصباح است، پس به منظور دیگر جایز نیست، و بطریق اولی بیعِ سایر متنجسات جایز نیست.

ما در جواب خواهیم گفت: در کله لتحقق فائدة الاستصباح در عبارت علاّمه دو احتمال وجود دارد:

۱ـ این کلمه قید بیع باشد و لام لام غایت باشد یعنی لایجوز بیع المتنجّس لغایة فائدة من الفوائد الاّ الدهن لغایة فائدة الاستصباح فانه جایز لهذه الغایة، طبق این احتمال کلام، مفید حصر است به بیانی که کراراً ذکر شد.

۲ـ این کلمه قید بیع نباشد و لام لام تعلیل بوده و بیانگر وجه و علت استثناء باشد یعنی لا یجوز بیع المتنجّس لعدم الفائدة فیه الاّ الدهن فانه یجوز لوجود الفائدة فیه.

و طبق این احتمال کلام، مفید حصر نیست، بلکه دلالت می کند که چون دهن نجس دارای فائده است بیعش جایز است [و ذکر استصباح از باب مثال است که معمولاً به فرد اکمل می زنند] پس هر چیزی که دارای منافع محلله بود از متنجسات، بیعش جایز می شود و حصری نیست.

حال مرحوم محقق ثانی در قدم اوّل مدّعی است که کلمهٔ للاستصباح ظهور در علیّت دارد و در قدم دوّم می فرماید: اگر هم ظهوری نباشد این احتمال هست که لام لام تعلیل باشد و لو احتمال لام غایت بودن هم هست و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، پس عبارت مشهور مفید حصر نشد تا دلیل بر منع از بیع جمیع متنجسات غیر از روغن نجس باشد.(۱)

قوله: و کیف کان:

عبارت علاّمه مفید حصر باشد یا نه، در هر حال اینکه کسی بگوید: مراد مشهور از لا یجوز بیع المتنجّس هر مایع متنجّسی باشد [چه آنها که غیر از اکل و شرب منفعت دیگری ندارند و چه آنها که منافع مقصوده دیگر دارند] حتی مثل رنگ مایع و گچ مایع، گِل مایع، جوهر مایع، شیرهٔ مایع و ... [که دارای منافع محلّلهٔ مقصوده هستند.] این ادّعا محلّ تأمّل است و دیدیم که عبارت مذکور قابل حمل بود.

قوله: و ما نسبه:

و امّا مطلبی که شهید ثانی ره در مسالک به نص اصحاب نسبت داد و فرمود: از نظر اصحاب تنها بیع دهن متنجس جایز است و امّا ما عدای آن از مایعات

(۱) جامع المقاصد ـ ج۴، ص۱۳.

متنجسه، بیعشان ممنوع است چه صلاحیت انتفاع را دارا باشند و چه دارا نباشند.

شیخ ره می فرماید: این نسبت به مشهور ثابت نیست [و برداشت شخصی شهید است] بدلیل اینکه کراراً ذکر شد که عند المشهور حکم به جواز بیع دائر مدار جواز انتفاع است و اگر چیزی جایز الانتفاع بود جایز البیع هم خواهدبود، پس چگونه به آنها نسبت دهیم عدمِ جواز بیع را ولو صلاحیّت الانتفاع باشد؟

نتیجه: پس دلیل اولّ مانعیتی از جواز بیع سایر متنجسات هم ابطال شد.

**قوله: ولاجل ذلک:**

این فراز شاهدی است براینکه عندالمشهور جواز بیع منوط به جواز انتفاع است.

بیان ذلک: علاّمه ره در کتاب ارشادج ۱ ص۳۵۷ فرموده: چیزهائیکه نجاستشان عرضی است [متنجسات] خرید و فروش آنها جایز است مشروط بر اینکه قابل تطهیر باشند.

مرحوم محقق ثانی درحاشیهٔ ارشاد، اولّ فرموده: مقتضای این کلام یعنی مفهوم شرطش آنست که پس اگر چیزی قابلیت از برای طهارت نداشته باشد بیعش هم نباید جایز باشد، چون اذا انتفی الشرط انتفی المشروط.

سپس فرموده: این مطلب که هر چیزی قابل طهارت نبود قابل بیع هم نباشد مادّهٔ نقض دارد و مبتلا به اشکال است زیرا که رنگهای متنجّس عندالمشهور با همین وضعی که دارند [مایعی هستند در داخل ظرف خودشان] قابل تطهیر نیستند و روی مفهوم کلام شما نباید بیعشان جایز باشد در حالی که مشهور برآنند که بیع اینها جایز است چون دارای منافع محللهٔ مقصوده‌ای هستند که آن انتفاعات متوقف برطهارت نیست.

سپس خود محقق با اللّهم الاّ ان یقال در صددِ دفعِ اشکالِ خود برآمده به اینکه:

اگر مراد علاّمه از قبول طهارت، قبول فعلی و در حال رطوبت و میعان باشد اشکال وارد است که رنگ نجس بالفعل قابل تطهیر نیست و معذلک قابل انتفاع هست وبیع هم دارد، و این نقضی است بر شما.

ولی اگر مراد علاّمه از قبول تطهیراعمّ باشد از ما یقبل الطهارة بالفعل و ما یقبل الطهارة بالقوّة ای و لو بعد الجفاف دیگر اشکال وارد نیست زیرا که شرط مذکور در کلام علاّمه بجا بوده و قبول طهارت معتبر است و در مورد رنگ نجس هم قابلیت طهارت هست منتهی بعد از اینکه رنگ لباس شده و خشک گردیده که با شستن لباس رنگ هم پاك می گردد، سپس محقق ثانی با کلمهٔ بل فرموده: نه تنها ممکن است کسی قبول طهارت را بلحاظ حال جفاف مطرح کند بلکه اساساً مطلب همین است زیرا که مقصود اصلی از رنگ که ماندن در ظرف خاص و مایع بودنش نیست تا به این اعتبار ملاحظه شود بلکه مقصود اصلی همان حالت جفاف است که بعد از خشک شدن، به دیوار یا لباس و ... زیبائی و جلوهٔ خاص می دهد و به این اعتبار البته قابل طهارت است پس شرط علاّمه کلیت داشته و مادّهٔ نقضی ندارد.[1]

**قوله: اقول:**

شیخ ره می فرماید: کیفیت استشهاد ما به استشکال محقّق، بر اینکه مناط در جواز بیع همان جواز انتفاع می باشد، اینست که: محقّق از مذهب علاّمه این را می دانسته که ایشان جواز و منع از بیع متنجس را دائر مدار جواز و منع انتفاع می دانند لذا به ایشان اشکال کرده که از طرف شما جواز بیع را دائر مدار جواز انتفاع می دانید پس باید بگوئید: بیع رنگ نجس جایز است چون انتفاع دارد ولی از طرفی هم قبول طهارت را شرط می دانید و رنگ نجس قابل طهارت نیست فعلاً پس باید بگوید بیع آنهم جایز نیست پس هم بیع رنگ نجس جایز است و هم

(۱) «حاشیهٔ ارشاد (خطی) ص۲۰۴».

جایز نیست و این تناقض است و در این فرض که مذهب علامه را می دانسته اشکال وارد است.

امّا اگر مذهب علاّمه را از جهت مذکور نمی دانست یا می دانست که مذهب علاّمه عدم دوران بیع مدار الانتفاع است و تعبداً بیع را در متنجس حرام می دانند نه به مناط عدم جواز انتفاع، دیگر اشکالی بر علاّمه وارد نبود زیرا که جا داشت که علاّمه در جواب بگوید: به نظر من ملازمه ای بین جواز بیع و جواز انتفاع نیست و من انتفاع را جایز می دانم امّا جواز بیع را در گرو دو امر می دانم یکی قابلیت انتفاع و دیگری طهارت پس از این حیث بر من اشکالی نیست.

قوله: الاّ ان:

این جمله استدراك از اصل مطلب است که فرمودند: و لاجل ذلک استشکل ... حالا می فرمایند: اینکه محقق ثانی ره فرمود: «وهو مشکل» دو احتمال در این عبارت وجود دارد:

۱ ـ همان که تا بحال بر اساس آن پیش آمدیم و استشکال محقق را شاهد بر ما نحن فیه گرفتیم و آن اینکه: ضمیر هو برگردد به کلام علاّمه [منظورمفهوم کلام است که: لو لم یکن قابلاً للطهارة لم یجز بیعه باشد.] و منظور محقّق ثانی ره این باشد که این حکم [عدم جواز بیع] در این کلام [مفهوم شرطی که ذکر شد]. مبتلا به اشکال است بر مذهب خود متکلّم [یعنی علاّمه ره که کلام مذکور مال او است] و وجه اشکال اینست که از طرفی جواز بیع را دائر مدار جواز انتفاع می دانید [این را محقّق از مذهب علاّمه می دانسته لذا اشکال کرده که قبلاً بیان شد] روی این اصل باید بگوئید: رنگ نجس هم بیعش جایز است چون منافع محلّله دارد. و از طرفی قبول طهارت را شرط می کنید و روی این شرط باید بگوئید: رنگ نجس جایز البیع نیست چون فاقد شرط مذکور است و این تناقض است ...

و طبق این احتمال کلام محقق شاهد گفتهٔ ما است که جواز بیع منوط جواز انتفاع است ...

۲ـ احتمال هم دارد ضمیر هو به حکم علاّمه برگردد [عدم جواز بیع] و منظور محقق این باشد که این حکم و فتوی برمذهب خود محقّق ثانی مبتلا به اشکال است یعنی عقیدهٔ شخصی ایشان اینست که جوازبیع با جواز انتفاع ملازمه دارد و روی این عقیده باید گفت رنگ نجس جایز الانتفاع است پس باید جایز البیع باشد.

و لذا فتوی به عدم جواز مشکل است امّا اینکه عقیدهٔ علاّمه و مشهور هم این باشد که جواز بیع دائر مدار جواز انتفاع است دیگر از این عبارت در نمی آید و بالنتیجه اشکال محقق شاهد ما نحن فیه نیست [و شاید مراد از و هو مشکل یعنی فتوی به لا بأس ... مشکلٌ و ما اصل این لابأس را قبول نداریم و می گوئیم: ما عرض له التنجیس قابل تطهیر هم باشد جایز البیع نیست که در این صورت ربطی به ما نحن فیه ندارد و قطعاً شاهد مطلب ما نیست.]

قوله: فافهم:

شاید اشاره باشد به اینکه: احتمال اوّل صحیح است زیرا که وقتی شارحی یا محشّی ای در صدد توضیح و تفسیر عبارتی بر می آید معمولاً برمبنای خود مصنف وماتن تبیین می کند نه برمبنای خودش ولذا در اینجا هم وهو مشکل باید بر مبنای خود علاّمه باشد و در نتیجه این استشکال شاهد بر مطلب ما هست.

قوله: ثم انّ:

محقق ثانی پس از ایراد و اشکال بر علاّمه و ذکر مادّهٔ نقضی به نام رنگ نجس ... با جملهٔ «اللّهم الاّ ان یقال» شروع کردند به دفاع از علاّمه و جواب از اشکال و نتیجه گرفتندکه قبول طهارت شرط صحت بیع متنجسات است ولی نه خصوص قبول فعلی و در حال رطوبت و میعان بلکه اعمّ از فعلی و بالقوّه که در

رنگ هم قبول بالقوه هست ... پس شرط مذکور معتبر است و رنگ نجس هم واجد آن شرط می باشد نه فاقد آن، تا مادّهٔ نقضی باشد.

مرحوم شیخ به این دفاعیّه سه اعتراض دارند:

۱ـ شما با این بیان مشکله را در مورد رنگهای نجس حلّ کردید و ثابت کردید که اینها مادّهٔ نقض نیستند ولی ما یک مادّهٔ نقض دیگری سراغ داریم که قابل جواب نیست و آن در مورد بیع صابون متنجّس است که به فتوای خود شما [محقق ثانی] خرید و فروش روغن نجس برای این منظور که از آن صابون به عمل آید جایز است بدلیل اینکه صابون سازی هم یکی از منافع محلّلهٔ مقصودهٔ روغن نجس است، پس در حقیقت، بیع خود صابون نجس هم جایز است. در حالی که عندالاکثر صابون نجس قبول طهارت نمی کند و مادام صابوناً پاك نمی شود.

و اینجا اشکال می شود که شما قبول طهارت را شرط دانستید و صابون نه بالفعل و نه بالقوه قابل تطهیر نیست پس نباید بیعش جایز باشد در حالی که جایز می دانید، این ماده نقض به هیچ وجه قابل حلّ نیست، مگر شما هم مثل ما اصلاً قبول طهارت را شرط صحت بیع ندانید وگرنه مبتلا به این اشکال هستید.

۲ـ تازه در مورد خود رنگ متنجّس هم دفاعیهٔ شما را قبول نداریم، زیرا که شما اینگونه حلّ مشکل کردید که رنگ نجس بعد از جفاف و خشک شدن قابل تطهیر است و ما این را قبول نداریم و کافی نمی دانیم زیرا که هم علاّمه و هم شما و هم هر کسی که قابلیت طهارت را شرط صحت بیع می داند مقصودتان از قبول طهارت، قبول پیش از انتفاع و رنگ کردن جامه است.

و در این مرحله می گوئید: اگر قابل طهارت است جایز البیع است و الاّ فلا، و متأسفانه این معنی در مورد رنگهای متنجّس منتفی است یعنی قبل الانتفاع قابل تطهیر نیستند زیرا انتفاع به این رنگ مایع همان رنگ کردن جامه است که آنهم قبل از طهارت صورت می گیرد نه پس از آن.

پس قبل از انتفاع که قابل طهارت نیست آری بعد الانتفاع قابل طهارت هست امّا آنچه بعد الانتفاع و رنگ کردن باقی مانده خود منفعت یعنی رنگ است نه انتفاع یعنی رنگ کردن، فما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد، یعنی قبول طهارتی که مقصود شما است که پیش از انتفاع باید باشد، در رنگ نجس نیست و آن طهارتی که هست که بعد الانتفاع والجفاف باشد [یعنی وقتی که رنگ شده] آنهم مقصود شما نیست، پس در مورد خود رنگ هم این توجیه حلّ مشکل نمی کند و اشکال به علامه و محقق باقی است.

۳ـ تازه بعد از انتفاع هم که منفعت ورنگ باقی مانده باز خود رنگ به عنوان اینکه رنگ است قابل تطهیر نیست زیرا که رنگ عرض است و اعراض اساساً قابل تنجیس نیست تا قابل تطهیر باشند یا نباشند و سالبه به انتفاع موضوع است.

آری جامه ای که رنگ آمیزی شده قابل تطهیر هست نه خود رنگ، پس نه قبل الانتفاع و نه بعد از آن خود رنگ قابل تطهیر نیست و اگر کسی قبول طهارت را شرط دانست هم به باب صابون نجس نقض می شود و هم به باب رنگ متنجّس.

## (اصل اوّلی در نجس العین)

**قوله: بقی الکلام:**

آنچه تا بحال بحث شد از نظر جواز انتفاع و عدم آن، جواز بیع و عدم آن، عموماً مربوط به اعیان متنجسه بود که از روغن نجس شروع و به سایر متنجّسات هم کشانده شد و حکم همهٔ آنها از لحاظ اصل و قاعده و از حیث دلیل خاص عنوان شد. و اینک بحث از حکم نجس العین یا اعیان نجسه یا همان نجاسات دهگانه باقی مانده، و در این رابطه دو بحث مطرح است:

۱ـ جواز بیع و عدم آن: این بحث به تفصیل درمباحث قبلی گذشت و طیّ هشت مسئله وضعیّت اعیان نجسه از قبیل: بول ـ عذره ـ خون، میته، منی، کلب، خمر و... از لحاظ معامله روشن شد.

۲ـ فعلاً بحث ما در جواز و عدم جواز انتفاع به اعیان نجسه است با قطع نظر از بیع آنها: لاشک در اینکه پاره‌ای از منافع اینها بالاجماع حرام است مثل اکل و شرب و... ولاشک در اینکه برخی از انتفاعات به اعیان نجسه بالاجماع جایز است مثل انتفاع به سرگین نجس در مورد زراعتها، درختان و... که خواهد آمد.

انّما الکلام در اینست که: مقتضای اصل اوّلی و قاعدهٔ اوّلیه کدام است؟ آیا اصل اوّلی حلیّت و جواز انتفاع به اعیان نجسه است مگر آن انتفاعاتی که بدلیل خاص استثناء شده و حرمت آنها ثابت شده است؟ یا اصل اوّلی حرمت و منع از انتفاع به اعیان نجسه است مگر انتفاعاتی که بدلیل خاص حلیّت و جواز آنها ثابت شده است؟

[ثمرهٔ این اصل در آندسته از انتفاعاتی ظاهر می شود که دلیل خاصی برتحریم یا تجویز آنها نرسیده‌باشد که اگر اصل را برحرمت بنا نهادیم آن منافع حرام خواهد بود و اگر برحلیّت پایه گذاری کردیم آنها حلال خواهند بود.]

مرحوم شیخ در باب متنجسات فرمودند: اکثر المتأخرین طرفدار اصالة الجواز والاباحه هستند ... ولی در باب اعیان نجسه می فرمایند: اکثر [از قدما ومتأخرین] طرفدار اصالة الحرمة والمنع هستند و می گویند: اصل اوّلی اینست که از هر نجسی آنهم از هر نوع انتفاعی از آن باید اجتناب کرده مگر انتفاعاتی که بدلیل خاص تجویز شده است، و برای اثبات این اصل و قاعده هشت وجه ذکر می کنند:

۱ـ شهرت محصّله: که فرمودند: ظاهر الاکثر اینست که انتفاع به نجس العین حرام است. و این را خود مرحوم شیخ تحصیل کرده اند.

۲ـ قوله: بل:

بلکه بالاتر از شهرت مذکور و ظاهر الاکثر، فخرالدین ره در کتاب شرح ارشاد و فاضل مقداد در کتاب تنقیح[1] و محدث بحرانی در کتاب حدائق[2] براصل حرمت انتفاعات از اعیان نجسه ادّعای اجماع کرده اند [اجماع منقول به خبر مستفیض] امّا دو نفر اوّل ادعا کرده اند که اعیان نجسه خرید و فروششان حرام است سپس در مقام استدلال بصورت قیاس شکل اوّل منطقی گفته اند: اعیان نجسه محرّم الانتفاع هستند. «صغری».

و هر چیزی که محرم الانتفاع باشد بیعش جایز نیست «کبری».

پس اعیان نجسه جایز البیع نیستند «نتیجه».

سپس در مقام اثبات صغری مذکور فرموده اند:

امّا صغری پس اجماعی است یعنی اینکه اعیان نجسه منافعشان حرام است اجماعی می باشد وهو المطلوب که اصل اوّلی حرمت انتفاع است.

و امّا صاحب حدائق ره در مسئله انتفاع به دهن متنجس در غیر جهت

---

(۱) تنقیح ج۲ ـ ص۵.

(۲) حدائق ج۱۸ ص۸۹.

استصباح از سایر جهات، حرمت انتفاعات را به اصحاب و امامیّه نسبت داده که دلالت بر اجماع امامیّه دارد [اگر ادعای اجماع برحرمت انتفاع به متنجسات باشد که اصل را بر منع انتفاع از متنجس قرار داده باشند پس بطریق اولی انتفاع از نجس العینی حرام خواهد بود و اگر به مناسبت در مسئله مذکور، اصل را برحرمت انتفاع خود نجس قرار داده و این را به اصحاب نسبت داده‌اند که مستقیماً مربوط به ما است.]

۳ـ آیهٔ تحریم: حرمت علیکم المیتة و الدم و... .[1]

کیفیت استدلال: در این آیه حکم حرمت به خود عین خارجی [میته ـ دم و...] نسبت داده شده و هر جا به خود عین مستند شد معنایش اینست که باید دور این عین را خط کشید و هر گونه انتفاعی از آن ممنوع است چه انتفاعات مقصوده از آن و چه غیر مقصوده، وهو المطلوب که در وهلهٔ اوّل انتفاع از میته و... به هر شکلی حرام است. حالا اگر دلیل خاصی برجواز انتفاعی رسید استثناء می شود.

۴ـ آیه اجتناب: انما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه: کیفیت استدلال: از طرفی همانطور که قبلاً گفتیم جمله فاجتنبوه که با فاء تفریع آمده ظهور درعلیت دارد یعنی چون رجس است باید اجتناب کنی.

و از طرف دیگر قانون اینست که: العلّة تعمّم، یعنی از هر رجسی باید اجتناب کنی و از طرف سوم قبلاً گذشت که رجس معنای نجس ذاتی است و یا قدر متیقن اینست یعنی از هر نجس العینی اجتناب کن، و از طرف چهارم یا از باب اینکه حکم وجوب اجتناب به عین خارجی یعنی خمر و میسر و... نسبت داده شده معنایش اینست که دور اینها را خط قرمز بکش و هرگونه انتفاعی ممنوع است [مثل آیه تحریم] و یا از باب اینکه حذف متعلق مفید عموم است، معنای

---

(۱) سورهٔ مائده/ ۳.

اجتنبوه وجوب اجتناب مطلق و از هرگونه انتفاعی است. و در هر حال مطلوب ما را می رساند که اصل اَولی حرمت انتفاعات است.

۵ـ آیهٔ هجر: والرُجز فاهجر.

کیفیت استدلال: ازطرفی رُجز به معنای رجس و رجس به معنای نجس العین است.

از طرف دیگر فاء تفریع مفید علیت است، یعنی چون رجس است باید دوری کنی پس هر رجسی واجب الهجر است.

و از طرف سوّم وجوب هجر را به خود رُجز یا رجس و عین خارجی نسبت داده که معنایش اینست که دور این راخط بکش و اساساً از رُجز بطور کلی دوری کن و این نمی شود مگر به اجتناب از جمیع انتفاعات آن، و یا حذف متعلق مفید عموم است یعنی بطور کلی و بقول مطلق باید هجرت کنی و از رُجز فاصله بگیری، و هو المطلوب که هرگونه انتفاعی حرام است.

۶ـ تعلیلی که در روایت تحف العقول آمده که اوّل فرموده: او شیئی من وجوه النجس، یعنی عناوین نجسه هم تجارت با آنها حرام است بعد حرمت بیع را معلل کرده به اینکه: چون اکل و شرب و نگهداری هرگونه تقلب و تصرفی در آنها حرام می باشد، که شاهد در همین حرمت امساك و جميع التقلبات است یعنی اصل اوّلی برحرمت هر نوع انتفاعی است الاّ ما خرج بالدلیل.

۷ـ اخبار خاصه و عامّه ای که سابقاً خواندیم و دلالت داشتند براینکه بیع نجس العین جایز نیست مثل: ثمن العذرة سحت، ثمن الكلب سحت، انّ الله اذاحرّم شیئاً حرّم ثمنه و...

کیفیت استدلال: علت حرمت بیع نجس العین یا اینست که خود نجس بودن موضوعیت دارد و تعبداً چون نجس العین است بیعش حرام است چه جایز الانتفاع باشد یا نه، و یا اینست که چون محرّم الانتفاع است لایجوز بیعه.

مستدل روی این احتمال تکیه کرده و می گوید: بنابر اینکه منع از بیع بخاطر منع از انتفاعات باشد باز می گوئیم: بیع اعیان نجسه حرام است و این کاشف از اینست که انتفاعات از اعیان نجسه حرام است [برهان انّ که از معلول به علت می رسیم] و اگر کشف از این می کند پس معلوم می شود اَصل اوّلی در نجاسات حرمت انتفاع است. وهو المطلوب.

۸ـ اجماعاتی که درکنار اخبار مذکور در دلیل هفتم ادّعا شده و سابقاً در مسائل اکتساب به اعیان نجسه قدم به قدم در هر مسئله ای برحرمت بیع اعیان نجسه ادّعا می شد، و کیفیت استدلال به آن مثل استدلال به اخبارِ منع است که در وجه هفتم بیان شد.

**قوله: و لکن التامل:**

مرحوم شیخ می فرمایند: اگرچه وجوه متعددی براصالة الحرمة و المنع از انتفاع به نجس مطرح شد ولی اگر شما سطحی نگر و ظاهر بین نبوده و اهل تأمّل و دقت و موشکافی باشید خواهید یافت که هیچکدام از این وجوه در برابر اصالة الاباحه قابل اعتماد نیست و ما همانطوری که در متنجسات اصل را برجواز و حلیت انتفاع به ما فی الارض گذاشتیم و گفتیم هیچ دلیلی حاکم برآن نیست در اینجا هم اصل را برجواز انتفاع به نجس العین می گذاریم و تمامی این وجوه را پاسخ می دهیم:

امّا وجه ۲ و ۳ و ۴ یعنی آیات تحریم و اجتناب و هجر:

در اصول خواندیم که هر گاه حکمی در ظاهر خطاب به عین خارجی نسبت داده شد، حتماً باید فعلی از افعال اختیاریهٔ مکلفین مقدر باشد، از طرفی افعالی که قابل تقدیر است متعدد است [اکل ـ شرب، بیع و ...] از طرفی هم الاصل عدم التقدیر و تقدیر یک ضرورت است والضرورات تتقدر بقدرها.

پس باید یک فعل اختیاری مقدر باشد، و از طرفی هم خوشبختانه وقتی ما به

عرف و عقلاء مراجعه کنیم و این خطابات را عرضه کنیم، برای هر کدام فعل مناسب را در نظر گرفته و اینها را برهمان که منفعت مقصوده واصلیِ آن عین است حمل می کنند و معطلی هم ندارند. مثلاً فعل مناسب با میته همان اکل است، فعل مناسب با دَم و خمر همان شرب است و با میسر همان بازی کردن است، و با انصاب پرستیدن و با ازلام بخت آزمائی است. و نه انتفاعات دیگر، و ظهور هم که به حکم بناء عقلاء حجت است پس آیات مذکور برهمین انتفاعات مقصوده حمل می شوند و اینها تحریم شده نه جمیع الانتفاعات، پس بدرد اصالة حرمة الانتفاع نمی خورند.

و امّا وجه پنجم: از روایت تحف العقول اینگونه جواب می دهیم که: مراد از حرمتِ امساك و جمیع تقلبات: این نیست که هر نوع تقلب و تصرفی به هر منظوری و در هر جهتی حرام باشد بلکه مراد اینست که امساك اعیان نجسه و تصرفات در آن آنگونه تصرفی که برگشت به اکل و شرب می کند و در این مسیر قرار دارد آنها حرام هستند.

و دلیلِ مطلب اینست که بزودی در جواب از وجه دوّمِ شما خواهدآمد که امساك نجس العین برای برخی از فوائد بالاجماع جایز است، پس مراد حرمت جمیع منافع نیست تا اصل اوّلی را دلالت کند.

و امّا از وجه ششم و هفتم: «اجماعات و اخباری که دالّ برحرمت بیع نجس العین بودند و بالملازمه برحرمت انتفاع دلالت می کردند و کاشف از آن بودند» اینها هم دو جواب دارند:

۱ ـ کسی را رسد که ادّعا کند [البته صرف ادّعا و احتمال است وگرنه دلیل ندارد ولی همین احتمال برای ما کافی است چون اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال] این اخبار و اجماعات اختصاص دارند به آن اعیان نجسه ای که غیر از اکل و شرب منفعت محللهٔ معتده ندارند.

و امّا آنها را که منافع معتدٌ بها دارند [مثل خون در زمان ما، کلاب نافعه و ... ] شامل نیست تا ضابطهٔ کلی بدست ما بدهد.

۲ـ شما به اخبار و اجماعات بنابراینکه منع از بیع بخاطر منع از انتفاع باشد استدلال کردید ما می گوئیم: لا ملازمة بین حرمت بیع و حرمت انتفاعات یعنی ممکن است بیع اعیان نجسه حرام باشد ولی انتفاعاتش حرام نباشد [کما مرّ فی جلد المیتة للاستقاء.]

البته ملازمه نیست بنابراینکه ما مثل عدّه ای قائل شویم که خود عنوان نجس العین بودن مستقلاً مانع از جواز بیع است، منفعت محلله ای داشته باشد یا نه، و اگر عنوان مذکور موضوعیت یافت و مانع از بیع شد دیگر ربطی به جواز و حرمت انتفاع نداشته و دلیل براصالة المنع نخواهد بود.

و امّا وجه دوّم شما: توهّم اینکه حرمت انتفاع از اعیان نجسه اجماعی است چنانکه از ظاهر کلام فخر الدین و ... استفاده شد، باطل است زیرا که کلمات عدّهٔ زیادی از فقهاء ظهور در جواز انتفاع از اعیان نجسه دارد البتّه فی الجمله و بصورت موجبهٔ جزئیّه، یعنی ضابطهٔ کلی ندارد و تنها منافع مقصوده از نجاسات که اکل و شرب و ... باشد حرام شده و سایر منافع تحریم نیافته است حال برای شاهد مطلب عبارات عدّه‌ای از بزرگان را نقل می کنیم:

۱ـ شیخ طوسی ره درمبسوط[1] فرموده:

سرگینِ حیواناتِ حرام گوشت [که نجس است ولو آن حیوان طاهر العین باشد مثل گربه] و عذرهٔ انسان و عذرهٔ کلب، خرید و فروش اینها جایز نیست، ولی انتفاع به آنها در زراعتها، درختان انگور و بیخ درختان دیگر بالاجماع جایز است. [پس انتفاع از عین نجس فی الجمله جایز است واصل برمنع مطلق نیست.]

---

(۱) مبسوط ج۲ ص۱۶۷.

۲ـ علاّمه در تذکره[1] فرموده:

نگهداری اعیان نجسه برای فائده از فوائد مانعی ندارد [معلوم می شود دارای منافعی هستند.]

۳ـ همین علاّمه ره در کتاب قواعد[2] هم نظیر مطلب تذکره را فرموده.

۴ـ محقق ثانی هم در جامع المقاصد[3]، که شرح قواعد علامه می باشد همین مطلب علاّمه را تقریر و امضاء کرده و این مطلب را هم افزوده است که: و لو اعیان نجسه انتفاعاتی دارند ولی این انتفاعات باعث مالیت و ارزشمندی آنها نمی شود بگونه ای که قابل معاوضه باشند و بیع ـ اجاره ـ صلحشان جایز باشد [چون اینها منفعت مقصوده نبوده و از منافع جنبی هستند و منافعِ اصلیِ آنها تحریم شده است.]

۵ـ علاّمه در کتاب مختلف در باب اطعمه واشربه مختلف[4]، فرموده:

استفاده از موی خنزیر جایز است مطلقا [یعنی هر نوع استعمال و انتفاعی به جز انتفاعاتی که مشروط به طهارت باشند مثل لباس مصلی] و برای جواز اینگونه استدلال کرده که: نجاست موی خنزیر [در اثر تماس با بدن او] مانع از انتفاع به آن نمی شود [و لو مانع از بیع باشد] چرا که موی خنزیر منفعت فعلیه دارد و ضمناً ضرر عاجل [دنیوی] و آجل [اخروی] هم ندارد پس مقتضی برای انتفاع موجود، و مانع از آن مفقود است پس باید جایز باشد. [پس اصل اولی برمنع انتفاع نیست.]

۶ـ مرحوم شهید اوّل در کتاب القواعد و الفوائد[5]، فرموده:

---

(۱) تذکرة الفقهاء ج۱ ص۵۸۲.

(۲) قواعد ج۱ ص۱۲۰.

(۳) جامع المقاصد ج ۴ ص۱۵.

(۴) مختلف ج۱ ص۶۸۴.

(۵) قواعد ،وفوائد ج۲ ص۸۵.

قاعدهٔ: نجاست آن چیزی است که استعمال و استفاده از آن و بکار بردن آن در نماز و خوردنیها حرام شده باشد، یعنی ملاكِ نجاست، حرمت استعمال آن در صلوة و غذا است، سپس حرمت استعمال را معلّل کرده به استقذار و توصل که طبق توضیح خود شهید ره در قواعدش [به نقل مرحوم شهیدی در حاشیه] منظور آنست که نجاسات [که محرّم الاستعمال در نماز و ... هستند] دو دسته می باشند:

الف: یکدسته ازآنها بخاطر اینکه قذارت ظاهری و باطنی دارند و واقعاً طبع انسان از آنها متنفر و مشمئز می شود و کثافت محسوب می شوند، نجس شده اند، مثل میته ـ عذرة و ...

ب: و دسته دیگر آنهائی هستند که غرض اصلی شارع دوری مکلّف از آنها است یعنی حرمت استعمال دارند منتها اگر آنها را نجس نمی کرد شاید این غرض خیلی تأمین نمی شد چون اینها قذارت ظاهری ندارند تا طبع از آنها متنفر بوده و گرد آنها نگردد بلکه چه بسا مرتکب می شدند و حال آنکه در واقع اینها مفسده داشته و دارای ضرر هستند. لذا شریعت آنها را نجس قرار داد به منظورچاره جوئی و توصل به آن هدف که فرار و اجتناب باشد و نجاست برای اینست که: یزداد فراراً یعنی حتماً و اکیداً اجتناب کنند، مثل عصیر عنبی بعد الغلیان و قبل از ذهاب ثلثین که حرام است و بقول مشهور نجس هم هست و لو قذارت ندارد، و مثل خمر که نجس شده تا کاملاً از آنلوری حاصل شود. بعد فرموده: آوردن کلمهٔ اغذیه در قاعدهٔ مذکور برای بیان انحصار نیست که حرمت استعمال منحصر در خوردن باشد و شامل آشامیدنیها نشود بلکه از باب بیان مورد و مصداق حکم حرمت استعمال است، و شامل نوشیدنی هم می شود یا از باب اینکه اغذیه اعم از اطعمه و اشربه است و یا از باب دلالت تنبیه براین دلالت دارد. کما اینکه آوردن صلوة هم از باب مثال است و منظور هر آن چیزی است که مشروط به طهارت باشد چه صلوة و چه طواف و مانند آن وگرنه اختصاصی نیست.

**قوله: و هو:**

مرحوم شیخ می فرماید: این کلام شهید اوّل به منزله تصریح به اینست که از شیئی نجس در غیر امور مذکوره [اکل ـ شرب ـ صلوة ـ طواف] انتفاع و استفاده کردن جایز است و فقط در جهات مذکور حرام شده است. و اگر اصل اوّلی حرمت انتفاع به نجس بود جای این نبود که ایشان اغذیه و صلوة را بیاورند بلکه می فرمودند: النجاسة ما حرم استعماله مطلقا نه در خصوص امور مذکوره معلوم می شود که اصل اوّلی جواز انتفاع به نجس است.

**قوله: و قال الشهید الثانی:**

شاهد دیگر کلامی است از مرحوم شهید ثانی در شرح لمعه[1]:

مرحوم شهید اوّل یا مصنف در متن لمعه مشغول برشمردن اعیان نجسه ای است که بیعشان جایز نیست، در ردیف آنها و در مقام شمارش آنها فرموده: یکی از نجاساتی که ممنوع البیع می باشد خون است.

مرحوم شهید ثانی یا شارح در شرح لمعه ذیل این کلمه فرموده: اگرچه فرض کنیم که خون دارای یک نفع حکمی هم هست باز هم بیعش جایز نیست [منظور از نفع حکمی در مقابل نفع حقیقی است: نفع حقیقی آنست که موجب زیادتی مالیت و ارزش یک شیئی می گردد مثل چاقی و ... و نفع حکمی آنست که موجب فزونیِ مالیّت و بهاء شیئی نمی گردد ولی موجب زیادتی جمال و زیبائی شیئی می گردد مثل رنگ کردن با خون که دیوار را زیباتر می کند نه اینکه برارزش آن بیافزاید.]

سپس شهید اوّل ره فرموده: بول و عذرهٔ حیوانات حرام گوشت هم از جملهٔ نجاساتی است که بیعش ممنوع است.

مرحوم شهید ثانی در شرح فرموده: حتی اگر یک منفعتی هم برای آنها فرض شود [مثل تسمید و کود درست کردنِ عذره و ریختن آن در زراعت و پای

(۱) ج ۳ ص ۲۰۹.

درختان، و سیراب کردن اشجار توسّط بول و ...]

**قوله: فان الظاهر:**

**کیفیت** استشهاد به این کلام آنست که: مراد شهید ثانی از این نفعی که در مورد خون و بول و عذره فرض کرد، خصوص نفع حلال و انتفاع جایز است و منظورش اینست که اینها با اینکه یک چنین منافع حلالی دارند باز بیعشان جایز نیست نه اینکه منظورشان مطلق النفع باشد اعمّ از حلال یا حرام، سپس دو دلیل می آورند براینکه مراد نفع حلال است نه مطلقا:

**۱ ـ قوله: و الاّ:**

**دلیل اوّل:** اگر مراد شهید ثانی مطلق النفع بود جا نداشت که قید «وان فرض له نفع» را بدنبال خصوص خون و بول و عذره ذکر بکند نه بدنبال سایر نجاسات به جهت اینکه سایر نجاسات هم بالاخره دارای منافعی ولو محرّمة هستند، و ذکر قید در خصوص آن سه مورد لغو و بی جا بود یا باید بدنبال همهٔ نجاسات می آورد یا در هیچکدام نمی آورد، پس اینکه بدنبال آن سه آورد معلوم می شود مرادش خصوصِ نفع محلّل است.

**۲ ـ قوله: ولا ذکر:**

**دلیل دوّم:** اگر مراد مطلق النفع بود باز جا نداشت که در مورد خون، به خصوص رنگ کردنِ با آن مثال بزنند که منفعت نادری هم هست و با وجود اکل یا شرب که منفعت متعارفه و اصلیهٔ خون است و عند الاطلاق کلام به همان منصرف است [آنهم انصراف ظهوری که قبلاً در جواب از آیهٔ تحریم ذکر شد] و از مثل آیهٔ حرمت علیکم المیتة و الدم[1] همان بذهن عرف می آید و ظهور دارد، و نیز به قرینهٔ سیاقیّه از آیهٔ دماً مسفوحاً[2] [خون ریخته شده] که اصلاً آیه سوق

---

(۱) سوره مائده/۳.

(۲) سوره انعام/۱۴۵.

داده شده برای بیان اکل و فرموده: قل لا اجد فیما اوحی الیّ من محرّم علی طعام یطعمه الاّ ان یکون میتة او دماً مسفوحاً ... پیدا است که منظور اکل دم است، و اگر مراد شهید مطلق النفع بود خوب بود به اکل مثال بزنند که مصداق اکملِ نفع از دَم است، ولی به صبغ مثال آوردند که منفعت نادر حلال است، پس معلوم می شود مراد ایشان نفع حلال است.

و اگر این شد معنای کلام شهید اینست که اعیان نجسه جایز البیع نیستند ولو دارای منافع حلال هم باشند و در آن جهات جایز الانتفاع هم باشند و از طرفی این منافع منصوصه هم نیست، آنگاه اگر اصل اوّلی به نظر شهید ثانی حرمت انتفاع به نجس بود نباید اینها را حلال می دانستند.

پس معلوم می شود اصل اوّلی نزد ایشان حرمت انتفاع به نجس نیست بلکه جواز انتفاع است. وهو المطلوب.

**قوله: و ما ذکرنا:**

شاهد دیگر اینکه: محقق ثانی ره از مرحوم شهید اول از مرحوم علاّمه نقل کرده که علاّمه فرموده: استفاده از روغن میته [که نجس است] در جهت استصباح جایز است.

محقق ثانی فرموده: این مطلب یعنی جواز استصباح مذکور بعید است، بدلیل اینکه نهی از انتفاع به میته که می گوید: «المیتة لا ینتفع منها بشیئی و ...» عمومیت داشته و انتفاع از دهن میته را هم شامل می شود و آنهم مشمول نهی است با این حساب چگونه می فرمائید: استصباح به آن جایز است؟[1]

**قوله: فان عدوله:**

کیفیت استشهاد: در اینجا دو دسته عمومات متصور است.

۱ ـ عمومات نهی از انتفاع به نجس مطلقا چه میته و چه غیر آن.

---

(۱) «جامع المقاصد ج۴ ص۱۳».

۲ـ عمومات نهی از انتفاع به خصوص میته.

حال محقق ثانی در ردّ بر علاّمه نفرمود: این جواز بعید است چون عموماتی داریم که از انتفاع نجس کلاً منع کرده است [تا اصل اولی حرمت انتفاع به نجس باشد الاّ ما خرج بالدلیل] بلکه فرمودند: این حکم بعید است چون عموماتی داریم که از خصوص انتفاع به میته منع کرده است. و از تعلیل به اعم به تعلیل به اخص عدول کردند، و با توجه به اینکه محقق از بزرگان اهل فنّ است و روی تعبیرات آنها حساب می شود، به این نتیجه می رسیم که معلوم می شود در باب نجس ما یک عمومی و اصلی نداریم که بگوید: انتفاع از نجس مطلقا حرام است و الاّ محقق ثانی به آن متوسل می شدند، پس باز هم الاصل جواز الانتفاع بالنجس الاّ ما خرج بالنص که همان میته باشد.

قوله: و کیف کان:

عدول محقق ثانی از تعلیل مذکور دلیل مدعای ما باشد یا نه، می گوئیم: با وجود اینهمه عبارات و کلماتی که از بزرگان آوردیم و همهٔ آنها دلالت می کرد برجواز انتفاع به نجس.

فی الجمله دیگر نتوان به ادّعای اجماعی که در کلام فخرالدین و فاضل مقداد شد اعتماد کرد و برای آن حساب باز کرد و توهّم اجماع مدفوع است. پس این دلیل هم ردّ شد.

قوله: الجابر:

از اینجا مجدداً گریزی به دلیل پنجم طرفداران اصالة حرمة الانتفاع زده و از روایت تحف العقول که قبلاً یک جواب دادند دو جواب دیگر هم می دهند:

۱ـ آن روایت از لحاظ سند مرسله بود و گیرداشت و شما می خواهید با همین اجماع منقول ضعف سند را جبران کرده و بدان استدلال کنید که اجماع هم ردّ شد پس چیزی که جابر ضعف سند باشد پیدا نشد پس روایت تحف قابل

استدلال نیست.

۲ـ در روایت تحف آمده بود: امساك نجس حرامٌ و جمیع التقلب حرامٌ و شما به این استدلال کردید ما می گوئیم: اگر گفته بود: جمیع الانتفاعات و الاستعمالات حرامٌ حق با شما بود ولی جمیع التقلب فرموده و احتمال دارد که منظور این عبارت جمیع انواع تعاطی و اخذ و اعطاها و دادو ستدها باشد [از بیع، اجارة ـ هبهٔ معوضه، صلح ـ و هبهٔ بی عوض و ...] پس شامل همهٔ استعمالات و انتفاعات نمی شود و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

و منظور از امساك هم امساك برای جهات حرام است مثل امساك خمر برای شرب، و امّا امساك برای امر حلال را شامل نیست مثل امساك خمر برای سرکه درست کردن. پس روایت تحف هم سنداً و هم دلالةً مردود شد.

قوله: ولعلّه:

شاید بخاطر مجموعهٔ مطالبی که تا بحال آوردیم [از اشکالات ادلهٔ طرفداران حرمت انتفاع و بیان شواهد گوناگون از عبارات قوم و ...] برده که مرحوم کاشف الغطاء ره در شرح قواعد[1] علاّمه اصالة الجواز را اختیار کرده یعنی ملاحظه کرده که اصالة الجواز و قاعدة الحلّ محکّم است و هیچکدام از وجوه مذکور در برابر آن قابل اعتماد نیست لذا به این نتیجه رسیده که: اصل اوّلی در اعیان نجسه و متنجّسه هر دو حلیت و جواز انتفاع به آنها است مگر آنهائی که بدلیل خاص خارج شده و تحریم شده‌اند. که عبارتند از: میته که از اعیان نجسه استثناء شده و انتفاع به آن بدلیل خاص منع شده‌است، و روغن متنجّس برای استصباح تحت السقف که از عین متنجس استثناء شده و بدلیل خاص ممنوع شده است، وگرنه از اینها که بگذریم الباقی از نجاسات و متنجسات عموماً جایز الانتفاع هستند مگر در جهت اکل و شرب و صلوة و طواف و ...

(۱) شرح قواعد «خطی» ورقه/۴.

البته سه نکته در کلام کاشف الغطاء هست که باید ملاحظه کنیم:

۱ـ ایشان قائل به تفصیل است یعنی فرق گذاشته بین صورتی که انتفاع از نجس و متنجّس بطور مبالات و اهتمام به دین باشد به اینکه شخص از اینها استفاده می کند ولی برای امرنماز و طواف و خوردن و آشامیدن هم مواضعی از بدن را که با نجس ملاقات کرده تطهیر می کند چنین کسی حق انتفاع از نجس و متنجّس دارد، و بین صورتی که انتفاع مذکور برسبیل بی مبالاتی و بی اعتنائی باشد که استفاده می کند و بعد هم محل را تطهیر نمی کند و با همان حال وارد نماز می شود، غذا می خورد و... چنین کسی حق انتفاع ندارد.

مرحوم شیخ می فرماید: این تفصیل به ضرر ما نیست [چرا که صریح است در جواز انتفاع به نجس و متنجس در صورت مبالات و اکتراث و اعتناء به امر دین، و صورت بی مبالاتی هم که جدا است و اختصاص به انتفاع از نجس ندارد بی مبالاتی در امر دین همه جا مذموم است.]

۲ـ ان قلت: ادلّه ای که برمنع از انتفاع به نجس یا متنجس دلالت دارند و مجموعه ای از آیات و روایات و اجماعات بود که ذکر شد اینها را چه جواب می دهید؟

قلت: کاشف الغطاء از اینها دو جواب می دهند:

الف: این ادلّه به منافع مقصوده از نجس و متنجس اختصاص یافته که اکل و شرب و... باشد و مطلق انتفاعات را شامل نیست پس به ضرر ما تمام نمی شود.

ب: این ادلّه حمل می شود بر انتفاعاتی که همراه با بی مبالاتی به امر دین باشد و امّا نسبت به کسی که مبالات دارد... حرمت انتفاع نیست و برمی گردیم به اصل جواز انتفاع [قبلاً در نکتهٔ اوّل این مطلب را توضیح دادیم و گفتیم که تفصیل کاشف الغطاء ره همین است.

۳ـ کاشف الغطاء ره وقتی که میته را استثناء کرد، فرمود: میتهٔ نجسه [میتهٔ

حیوانی که خون جهنده دارد نه مثل ماهی و مار و ... ] به دلیل خاص انتفاع به آن ممنوع است امّا آن انتفاعاتی که عرفاً نامش استعمال باشد به حکم اخبار و اجماعات حرام شده نه هر انتفاعی شیخ انصاری ره می فرماید: این تقیید انتفاع به ما یسّمی استعمالاً برای آنست که: مطلق الانتفاع از هر چیزی و منجمله از میته دوگونه است:

۱ـ انتفاعاتی که عرفاً استعمال نامیده می شوند مثل اکل و شرب نسبت به میته زیرا که استعمال کل شیئی بحسبه و استعمال میته به حسب منافع مقصودهٔ آنست که همان اکلش باشد.

۲ـ انتفاعاتی که عرفاً استعمال آن شیئی محسوب نمی شود و آن شیئی برای این انتفاعات خلق نشده و صد در صد جنبی است نه اصلی مثلاً از میته در جهت آتش درست کردن استفاده کنند، یا در جهت بستن جلوی آب و هدایت آن به باغ و مزرعه ای استفاده کنند یا در جهت اطعام آن به پرندگان شکاری از قبیل باز ـ عقاب ـ کرکس و ... استفاده کنند.

[جوارح الطیر از باب اضافه به تقدیر من است ای الجوارح من الطیر، و جوارح جمع جارحه به معنای پرندهٔ شکاری است. ] که اینها نسبت به میته واقعاً استعمال میته محسوب نمی شوند نظیر سوزاندن درب سالم یا تخت نو که ولو انتفاع است و موجب گرم شدن آب یامحیط می شوند ولی هدف اصلی از درب و تخت این نبوده و در جهت اصلی بکار نرفته.

حال منظور کاشف الغطاء اینست که میته هم که استثناء شده و انتفاع به آن حرام است منظور انتفاعات مقصوده از آنست که اکل آن باشد نه هر انتفاعی و لو استعمال المیته بدان صدق نکند، پس انتفاعات جنبی در اینجا هم حرام نیست.

**قوله: لکن یشکل:**

حالا که مراد کاشف الغطاء ره این شد مرحوم شیخ اشکال می کنند به اینکه:

نصوص و روایات باب میته نهی از استعمال یا انتفاعِ استعمال که نکرده تا شما آن حرف را بزنید بلکه از انتفاع به میته نهی کرده و فرموده: لاینتفع بها، و انتفاع اعم است و انتفاعات متعارفه از میته را هم که اکل باشد شامل می‌شود و انتفاعات غیر متعارفه را هم شامل می‌شود پس نص اطلاق دارد و شما از کجا این تقیید را استفاده کرده و فقط انتفاعاتی که عرفاً استعمال نام دارند را حرام کردید؟

**قوله: نعم یمکن:**

ممکن است از اشکال مذکوری که به کاشف الغطاء نمودیم اینگونه جواب دهیم:

کاشف الغطاء می فرمودند: استفاده کردن از میته در جهت سوزاندن و سدّ کردن و... انتفاع هست و موضوعاً داخل در انتفاع می‌باشد ولی انتفاعِ استعمالی نیست تا مشمول نهی از انتفاع به میته شود ولی ما سخن بالاتری را ادّعا می‌کنیم و آن اینکه: اساساً اینگونه استعمالات [در غیر منافع مقصوده] عرفاً نامش انتفاع نیست و موضوعاً از انتفاع خارج است منتها نه به خروج وجدانی و حقیقی بلکه به خروج ادعائی و تنزیلی، از باب اینکه اینگونه انتفاعات ولو برده می‌شود ولی وجود آنها کالعدم است و کأنْ لم یکن شیئاً می‌باشد و با این تسامح و ادّعای عرفی اینها اصلاً انتفاع نیستند تا مشمول نهی از انتفاع به میته شوند و تخصّصاً بیرون هستند.

**قوله: ولذا:**

شاهد مطلب هم اینست که عند العرف و العقلاء اگر از چیزی انتفاعات مقصوده برده نشود عرفاً آن را بی‌فایده و غیر قابل انتفاع دانسته و در عداد چیزهائی که لاینتفع بها داخل می‌کنند چه قابلیّت انتفاعات غیر مقصوده را داشته باشد یا نداشته باشد و اینها ملاک نیستند و وجودشان کالعدم است.

فی المثل اگر ماشینی در اثر تصادف شدید یا فرسودگی زیاد از حیّز انتفاع

افتاده باشد عرفاً می گویند: این وسیله که دیگر کارآئی ندارد و قابل استفاده نیست و فایده‌ای ندارد در حالی که بلاشک از اجزاء آن در جهات غیر مقصوده می توان استفاده کرد ولی اینها عندالعرف کالعدم محسوب می شود و خطابات شرعیه هم که منزّل و مُلقی الی العرف است.

با این محاسبه می گوئیم: آنکه در روایات تحریم میته، منهی عنه است مطلق استعمالات نیست بلکه خصوص انتفاع به میته در جهات مقصوده است.

[کاشف الغطاء نیز همین را می گفت ولی با این فرق که وی سایر انتفاعات را موضوعاً انتفاع دانسته و حکماً حرام نمی دانست و ما اینها را با تنزیل و تسامح مذکور اصلاً انتفاع نمی دانیم.] و منظور از منافع مقصوده عبارتست ازآندسته منافعی که عند العرف و العقلاء غرض اصلی ازتملّک یک شیئی می باشد، یعنی محرّك و باعث و انگیزهٔ عقلاء از اشتراء و تملک آن شیئی نوعاً رسیدن به آن منافع است و منافع جنبی معمولاً مورد نظر نیست اگرچه گاهی شخص خاصّی برای غرض خاصی آن شیئی را تملک کند، در باب میته هم منظور از منافع مقصوده همان اموری است که هدف اصلی از تملک میته است که لولا میتویّت برای آن منظور خریداری می شد که همان جهت اکل باشد و حالا که میته است این انتفاع حرام است نه سایر انتفاعات، البته غرض نوعی اکل است اگرچه احیاناً شخص خاصی برای اهداف خاصه ای این لحوم را خریداری کند.

مثلاً گوشت را برای اکل نمی خرد بلکه برای اطعام پرندگان و درندگان و... خریداری می کند ولی شخص ملاك نیست و نوع ملاك است. کما اینکه هدف اصلی از خریدن گلاب عبارتست از معطر کردنِ شربت ـ خوردنی ـ استفاده از آن در مجالس ـ معطر کردن و... و نوع مردم گلاب را برای آن می خرند.

ولی حالا فرد خاصی در اثر اینکه از مترفین و ملاء هست یا بخاطر دواعی

نفسانیه و انگیزه های شخص دیگر آن را می خرد تا بتوسّط آن حریقی را مهار کند و آتشی را خاموش نماید. ولی این ملاك نیست، یاهدف اصلی از خریدن درب استفاده در اطاق و منزل و مغازه و باغ و ... است ولی شخص خاص درب چوبی را به منظور آتش درست کردن و گرم کردن آب مثلاً بکار می برد و خریداری می کند امّا اینها ملاك نیست.

**قوله: قال العلاّمة:**

سخن علاّمه هم شاهدی است بر اینکه منافع نادره و فوائد جنبیّه ملاك نبوده و به حساب نمی آید و وجودش کالعدم است، و آن اینکه:

علاّمه در نهایة الاحکام[1] در رابطه با بیان این مطلب که انتفاع از بول حیوانات حرام گوشت درمورد آشامیدن به منظور مداوا و معالجهٔ مرض یک استفادهٔ نادر و ناچیزی است که عند العقلاء قابل اعتنا نیست و ملاك مالیت نمی باشد.

در این رابطه فرموده: علّت عدم اعتناء به اینگونه منافع جزئیّه آنست که: هیچ حرامی از حرامهای شرعی [چه اعیان نجسه و چه متنجسه و چه طاهره ای که محرّم الاکل و الشرب هستند] بالاخره خالی از منفعت و فائده ای نیست حتی خمر هم در جهت تخلیل و سرکه درست کردن قابل انتفاع است ولی هدف اصلیِ شراب ساز و شراب فروش این نیست بلکه هدف شُرب آنست، و نیز عذره و مدفوع حیوانات حرام گوشت هم یک منافعی دارد که همان تسمید و کود کردن و ریختن آن پای زراعت و ... باشد.

[البته تسمید العذرة را از منافع نادره به حساب آوردن قابل مناقشه است، چرا که این یک انتفاع نادر نیست بلکه در کثیری از بلاد مقصوده است ولی به هر حال مناقشه در مثال است نه در اصل مطلب.]

---

(۱) نهایة الاحکام ج۲ ص۴۶۳.

و نیز میته هم که منافع اصلیِ آن اکل بود و تحریم شده بالاخره یک منافع جنبی دارد از قبیل اینکه آن را به پرندگان شکاری بدهیم و ... پس هر حرامی دارای یک چنین فوائد جنبی هست ولی شارع مقدس اینها را اعتبار نکرده و برای آنها حسابی باز نکرده و اینگونه انتفاعات شرعاً سبب مالیت نشده و مجوّز بیع نیست والنادر کالمعدوم.

**قوله: ثم انّ:**

برخی گمان کرده اند که ما که گفتیم: مراد از انتفاعی که در باب میته حرام شده خصوص انتفاعات مقصوده است، و عمومات منع از انتفاع به میته را برانتفاعات مقصوده حمل کردیم، خیال کرده اند که این از باب انصراف است یعنی ما ادّعا کرده ایم که اطلاق «لاینتفع من المیتة بشيء» که قابل صدق برهر انتفاعی است، به اطلاقش اخذ نکرده و می گوئیم: انصراف به فرد اکمل دارد که همان منافع مقصوده باشد.

و روی همین برداشت به ما اشکال کرده اند: اینگونه مطلقات قابل انصراف نیستند.

بیان ذلک: گاهی اطلاقی در کلامِ مثبت و بدنبال امر می آید مثل: اعتق رقبةً اینجا انصراف ممکن است از باب اینکه مقصود ایجاد طبیعت است وهی توجد بوجود فرد ما و جا دارد که کسی بگوید: آن فردُ مّا همان مصداق اکمل مطلق است یعنی رَقبهٔ مؤمنهٔ... .

ولی گاهی اطلاق در کلام منفی و بدنبال نهی یا نفی و در حیّز نفی واقع می شود مثل لا تعتق رقبةً، در اینجا جای انصراف نیست چون مطلوب مولی طلب ترك و انعدام طبیعت است و قانون اینست که: الطبیعة تنعدم بانعدام جمیع افرادها، پس منظور اینست که هیچ رقبه ای را نباید آزاد کنی نه خصوص رقبهٔ کافره را، و ما نحن فیه از این قبیل است که فرموده: المیتة لا ینتفع منها بشيء و

انتفاع در حیّز لاء نفی آمده و منظور اینست که هیچگونه انتفاعی نباید برد و در چنین موردی جاندارد که شما بفرمائید: خصوص انتفاعات مقصوده ممنوع است، خیر هرگونه انتفاعی ممنوع است.

مرحوم شیخ ره می فرماید: ما نیز قبول داریم که مطلق در حیّز نفی انصراف بردار نیست ولی ما که ادّعا کردیم که مراد انتفاعات مقصوده است و خصوص اینها تحریم شده نه فوائد جنبی منظورما از باب انصراف نبود تا شما آن اشکال را بفرمائید، بلکه منظورما از جهت تسامح عرفی و ادعاء عرفی است که عرفاً منافع نادره را به حساب نیاورده و چیزی را که دارای چنین منافعی باشد بلامنفعت بحساب می آورند.

و روی این تسامح عرفی می گوئیم: این عمومات از انتفاع به میته نهی کرده و باید عنوان انتفاع صادق باشد و نسبت به این فوائد عنوان انتفاع صادق نیست. و لذا موضوعاً خارج هستند.



**قوله: وممّا ذکرنا:**

از مطالبی که در رابطه با میته آوردیم که منظور تحریم انتفاعات مقصوده است، حکم برخی دیگر ازنجاسات از قبیل: بول ـ عذره ـ منی ـ خون و ... نیز روشن می شود و آن اینکه: در اینها هم منافع اصلی آنها اکل و شرب باشد تحریم شده و قابل انتفاع نیست.

و فوائد دیگری دارند [مثلاً از بول برای دواء، ازعذره برای کود درست کردن، از خون برای رنگ کردن و ... ] ولی اینها ملاك نیست و لذا این امور نیز در عداد چیزهائی که لاینتفع بها باشند داخل می شوند و در نتیجه بیعشان جایز نیست اگرچه انتفاعات مذکور جایز باشد.

**قوله: والاحراق:**

یکی از فوائد جنبی عذره احراق و سوزاندن آن و استفاده بردن از آنست

همانگونه که سیرهٔ گروهی از گچ پزان وکوره داران است که برای پختن گچ خام از آتش درست کردن از عذرهٔ حیوانات استفاده می کنند و این یک فائده ای است هرچند ناچیز.

نکته: مرحوم شهیدی در حاشیه برمکاسب ص ۳۰ از قول فاضل نراقی در مستند آورده است که: استفاده از استخوان حیوانات مرده و از عذرهٔ حیوانات حرام گوشت در جهت وقود و آتش درست کردن به منظور طبخ گچ دو نوع بوده:

۱ ـ این عذره یا استخوان یا هیزم را بالای گچها نهاده و آنها را آتش کرده و می سوزانیدند و بدین وسیله گچ را می پختند و این شیوه در بعض از بلاد عرب متعارف است.

۲ ـ هیزم یا موادّ سوختنی مذکور را در زیر کورهٔ گچ پزی گذاشته و آتش می کردند تا گچها پخته شود و این شیوه در اکثر بلاد عجم رائج است، و واضح است که شیوهٔ اوّل همراه است با مخلوط شدن مقداری از اجزاء هیمه و عذره با مقداری از گچ ولی شیوهٔ دوّم این ملازمه را ندارد چون زیر ظرف مخصوص قرار داده شده و به گچ تماس ندارد.]

**قوله: کما یدلّ:**

شاهد براینکه بعض گچ پزان از عذره برای احراق و آتش درست کردن استفاده می کردند اینست که در پاره ای از روایات از این مطلب سئوال شده منجمله اینکه از امام (ع) می پرسند: مقدار گچی است که برروی آن آتشی از عذره برافروخته اند [مبنای سئوال برهمان شیوهٔ اولی است که روش بعضی بلاد عرب بوده ولذا کلمهٔ علیه را که براستعلاء دلالت دارد آورده.]

و یا از استخوان حیوانات مرده استفاده کرده و گچها را پخته اند [و قهراً این نجاسات با گچ تماس داشته و معمولاً قدری رطوبت هست و ملاقی نجس نجس

می شود] و با اینها دیوار مسجد را گچ کرده و سفید کرده اند [آیا این مانعی ندارد و بدین وسیله مسجد نجس نمی شود؟]

امام (ع) درجواب فرمودند: آب و آتش دو عامل از عوامل پاك کننده و از مطهّرات است و ایندو گچ پخته را پاك کرده اند[۱] [پس استفاده از آتش در دیوار مسجد بلامانع است.] به حکم این روایت و سئوال و جواب معلوم می گردد که یک چنین انتفاعی وجود داشته هرچند بسیار کم بوده باشد.

و نه تنها از روایت این مستفاد است بلکه بالاتر از آن در روایت و اشعار و اشاره ای به تقریر و امضاء این کار هم هست که حضرت این انتفاع را منع نکرد و در مقام جواب بر آن صحّه گذاشت و فرمود آب و آتش آن را پاك کرده یعنی لامانع من هذا الانتفاع.

[نظیر آنچه قبلاً در باب میته بیان شد که عدّه ای غلاف شمشیر را از جلد میته درست می کردند و از امام (ع) راجع به عمل خویش پرسیدند و امام کار آنها را تخطئه نکرد و فقط فرمود: اجعلوا ثوباً للصلوة یعنی برای نماز جامهٔ پاکی کنار بگذارید، کنایه از اینکه اصل کارتان بلامانع است.]

**قوله: فتفطن:**

یعنی نکتهٔ تقریر امام را دریاب، که ما توضیح دادیم.

نکته: منظور از پاك کننده بودن آتش به اینست که عذره سوزانده شده و استحاله گردیده و صار رماداً و استحاله از مطهرات است و دیگر عذره ای نمانده که نجس باشد، و منظور از پاك کننده بودن آب هم به اینست که بعداً که روی این گچ پخته آب می ریزیم و آن را مایع کرده و جهت بکار بردن در منزل یا مسجد آماده می کنیم با آن آب ریختن پاك می شود و بقول مرحوم شهیدی گاهی با پاشیدن آب به مراتب کمتر از اینهم نجاست متوهّم را می توان رفع کرد تا چه رسد به

---

(۱) وسائل الشیعه ج۲ ص۱۰۹۹، باب ۸۱ من ابواب النجاسات حدیث۱.

ریختن اینهمه آب.]

**قوله: وامّا ما ذکره:**

تا به حال راجع به نکتهٔ تقیید کاشف الغطاء انتفاع را به ما یسمّی استعمالاً بحث می کردیم.

و اینک نکتهٔ دیگر از کلام کاشف الغطاء (ره) را مورد دقت قرار می دهیم:
وی فرمود: ما اصل را برجواز انتفاع می گذاریم، آنگاه ادلّه ای را که برمنع از انتفاع به نجس دلالت می کرد به یکی از دو صورت جواب می دهیم:

۱ـ می گوئیم: اینها مخصوص هستند یعنی اختصاص به منافع مقصوده دارند.

۲ـ می گوئیم: اینها منزّل و محمول هستند برانتفاع از نجس بطور بی مبالاتی... که تفصیل کاشف در این مطلب بود وخلاصه اینکه: اگر انتفاع از نجس در غیر منافع مقصوده [چون مقاصد قطعاً حرام است] بروجه بی مبالاتی به امر دین باشد [یعنی مقیّد نیست که دست یا جامه اش نجس می شود و بعد هم مقید به شستن و تطهیر آنها نیست و با همان دست و بدن و لباس، غذا می خورد، نماز می خواند، با دیگران معاشرت میکند و سهل انگاری در امر دین دارد.] چنین انتفاعی حرام است.

ولی اگر بروجه مبالات و اعتناء و اهتمام به شئون دینی باشد [یعنی بنا دارد که پس از انجام کار و انتفاع بردن بلافاصله لباس و بدن را بشوید و تطهیر کند] این انتفاع حرام نیست.

مرحوم شیخ می فرماید: این تنزیل بعید است، چرا که هیچ قرینهٔ داخلیّه و خارجیه ای نیست مبنی بر اینکه منظور از والرُجز فاهجر، والرجس فاجتنب و... این باشد که اگر بی مبالاتی داری اجتناب کن و اگر مبالات داری حق استفاده هم داری، چنین تقییدی از کجای این ادلّه مستفاد است؟

آری ما می توانیم برای ادلّهٔ منع از انتفاعی به نجس یک محمل و توجیه دیگری داشته باشیم.

البته در مرتبهٔ اوّل ما از ادلّهٔ منع یک جواب داده و ردّ کردیم، حال در مرتبهٔ ثانیه می گوئیم: بر فرض قبول آنها این تنزیل را داریم. ] و آن اینکه: انتفاع از نجس دو گونه است:

۱ ـ همانگونه که از شیئی طاهر انتفاع می بریم از شیئی نجس هم انتفاع ببریم یعنی بدن یا لباس یا وسائل و ابزار دیگر اگر با نجس تماس گرفت و ملوّث شد هم چنانکه با طاهر تماس می گیرد.

[حال در حین انتفاع این آلودگی هست چه بنا داشته باشد که بعداً تطهیر کند که مبالات در امر دین دارد و چه بنابر تطهیر نداشته باشد که بی مبالات به امر دین است. ]

۲ ـ از شیئی نجس انتفاع ببرد بروجهی که لباس یا بدن هم آلوده به نجاست نشود بلکه با احتیاط کامل و استفاده از دستکش، پیش بند چرمی و پلاستیکی، وسائل مدرن صنعتی و ... نجس را بکار می بندد بدون اینکه ذره ای نجس به دست یا جامه اش اصابت کند.

حال منظورِ ادلّة المنع، این باشد انتفاع از نجس بروجه اوّل حرام است نه به گونهٔ دوّم.

قوله: وفي بعض:

اگر شما بفرمائید: شیخنا همانطوری که تنزیل کاشف الغطاء بعید بود تنزیل شما نیز بعید است و از کجا این تقیید را استفاده می کنید؟

شیخ می فرماید: بعض روایات شاهد این تنزیل ما است و آن روایت حسن بن علّی الوشاء از امام هفتم (ع) است که مرحوم کلینی در کافی[1] شریف نقل

(۱) کافی ج ۶ ص ۲۵۵، حدیث ۳.

کرده است: راوی می گوید: فدایت شوم، مردمان کوهستان [که دامداری دارند] الیات و دنبه های گوسفندانشان سنگین شده [و سبب اذیّت حیوان می گردد.] و لذا آنها را قطع می کنند [تا گوسفند سبکبال و راحت باشد.] این الیات مقطوعه چه حکمی دارد؟

امام فرمود: حرام است [منظور خوردن آنها است] سپس تعلیل کرد به اینکه چرا حرام است؟ چون اینها میته هستند و قرآن فرموده: حرمت علیکم المیتة.

راوی عرضه می دارد: فدایت شوم، آیا در جهت استصباح از آنها استفاده می شود؟

حضرت فرمود: مگر نمی دانی که اینها به دست و لباس انسان اصابت می کند [و وقتی با آن سرو کارداشتی طبعاً اینگونه است و لباس یا بدن ملوّث می شود] و چنین استعمالی حرام است؟

کیفیت استشهاد: امام اوّل زمینه سازی کرد و بصورت ارشاد فرمود: مگر نمی دانی که این دنبه ها به دست و لباس اصابت می کند؟ سپس گویا این امر علت حرمت است وفرمود: و هو حرام یعنی چون معمولاً اصابت و تماس هست لذا حرام است، مفهومش اینست که: اگر انتفاع بروجهی باشد که موجب تلویث لباس و بدن نشود مانعی ندارد. وهو المطلوب.

**قوله: و امّا حمل:**

مرحوم صاحب جواهر[1] ره فرموده: مراد از این حرمت حرمت تکلیفی نیست بلکه حرمت وضعی است یعنی وهو نجسٌ و ربطی به ما نحن فیه ندارد.

مرحوم شیخ می فرماید: این حمل برخلاف ظاهر لفظ حرمت است که ظهور در حرمت تکلیفی دارد و هیچ شاهد وقرینه ای هم بر این حمل وجود ندارد پس قابل قبول نیست.

---

(۱) جواهر الکلام ج۵ ص۳۱۵.

**قوله: و الروایة:**

گویا کسی می گوید: با این تنزیل پس چگونه در مورد دُهن متنجّس بطور مطلق فرمودید: استصباح جایز است موجب ملوّث شدن لباس و بدن بشود یا نه؟ چرا آنجا این تفصیل را ندادید؟

**شیخ می فرماید:** ما آنجا شاهدی بر این تنزیل نداشتیم ولی در ما نحن فیه داریم و روایتی که شاهد این تنزیل ما بود در خصوص نجس العین است نه در مورد متنجسات و هیچ مانعی ندارد که در باب اعیان نجسه حکم سنگین تر باشدو سرکار با آنها نزد شارع مبغوض تر باشد، چنانکه آیهٔ شریفه می فرماید: والرُجز فاهجر یعنی بطور کلی از رجس دوری کن و تا می توانی آن را ترك کن ولی در مورد متنجسات به این پایه از سختگیری نباشد. پس در استصباح به دُهن متنجس ولو به لباس و بدن اصابت کند مانعی ندارد.

منتها برای امور مشروطه به طهارت باید تطهیر شود ولی در اعیان نجسه باید انتفاع همراه با مواظبت و احتیاط باشد تا لباس و بدن آلوده نشود.

**قوله: ثمّ انّ:**

در مورد اعیان نجسه عقیدهٔ اکثر فقهاء این شد که: اصل اوّلی حرمت انتفاع به آنها است مگر انتفاعاتی که بدلیل خاص حلال شده است.

و رأی شیخ اعظم ره و کاشف الغطاء ره این شد که: الاصل جواز الانتفاع بها الاّ ما خرج بالدلیل و ثبت حرمته، حال بحث در اینست که: این منافع محلّله ای که برای اعیان نجسه وجود دارد [خواه حلیّت آنها بخاطر اصل باشد یعنی ولو نص خاصی برحلیّت آنها نرسیده. ولی ما چون طرفدار اصالة حلیّة الانتفاع هستیم آنها را حلال می دانیم که مختار شیخ اعظم ره همین بود. و خواه بخاطر نصّ باشد یعنی ولو ما اصل را برحرمت انتفاع گذاشتیم ولی در خصوص فلان منفعت چون نص برحلیّت آن داریم لذا حلالش می دانیم که رأی اکثر همین

بود، پس کلمهٔ للاصل او للنص اشاره به دو مبنای مذکور است.] از یک نظر دو دسته می باشند:

۱ـ منافع حلالی که موجب مالیّت عرفیهٔ عین نجس می شوند و آنها همان منافعی است که عندالعرف و العقلاء منفعت مقصوده و مهمّه و معتدٌ بها از شیئی است که نجس را مال می گردانند و عرفاً آن را بهادار و ارزشمند می گردانند، سه مثال:

الف: پوست میته: در این رابطه باید گفت بلاشک انتفاع از آن در جهت طلب آب برای وضو و غسل و تطهیر لباس و بدن لاجل الصلوة، و اکل و شرب و خلاصه در هر آنچه که مشروط به طهارت باشد، حرام است.

ولی کلام در استقاء و طلب آب به جلد میته در جهت آبیاری مزارع ـ باغات ـ اشجار، گل سازی ـ سیراب ساختن چهارپایان و... است که آیا اینگونه انتفاعات از آن جایز است یا نه؟ فتوای جماعتی جواز انتفاع مذکور است. حال روی این مبنا باید گفت جلد میته از اعیان نجسه ای است که منفعت محلّله دارد آنهم در حدّی که معتدٌبها بوده و سبب مالیت عرفیهٔ آن می گردد.

ب: موی خنزیر: می دانیم که خنزیر نجس العین بوده و بجمیع اجزائش نجس است و از جملهٔ اجزاء موی بدن خوك است، حال بلاشک استعمال آن در حال اضطرار مانعی ندارد. ولی کلام در اینست که استعمالش در حال اختیار جایز است یا نه؟ مسئله مورد اختلافی است و چنانکه در شرح لمعه ج ۲ ص ۲۸۲ کتاب الاطعمه والاشربه بیان شده اکثربرمنع هستند، و عدّه‌ای هم مجوّز هستند و بنابراین قول، شعر الخنزیر از اعیان نجسه ای است که دارای منافع محلّلهٔ مقصوده عند العقلاء می باشد.

ج: کلاب ثلاثة: «کلب ماشیه، سگ زراعت، کلب حائط» این سه نیز از اعیان نجسه هستند ولی دارای منافع محلّله ای هستند که عندالعقلاء معتدّبها و

برای اهلش حیاتی است و بلااشکال اصل انتفاع به اینها مشروعیت دارد.

حال در اینگونه موارد از نظر قاعده باید گفت: خرید و فروش این اعیان نجسهٔ [جلد میته ـ شعر خنزیر ـ کلاب ثلاثه] هم بلامانع است چون مالیّت دارند ولی عند الاکثر شرع مقدّس از بیع اینها جلوگیری کرده است و بدلیل خاص شرعی ممنوع البیع شده‌اند، امّا جلد میته: دلیل خاصش اجماعات محکیّه است.

و امّا شعر الخنزیر: دلیل خاصّش اجماعات و نصوص است، و امّا کلاب ثلاثه: دلیل خاصش همان روایاتی است که سابقاً در رابطه با بیع کلب عنوان شد و می فرمود: ثمن الکلب سحت ...

البتّه مرحوم شیخ سابقاً راجع به جلد میته در مسئله پنجم از مسائل اکتساب به اعیان نجسه، و راجع به شعر الخنزیر در مسئله ششم، و راجع به کلاب ثلاثه در مسئله ثانیه از چهار مسئله مستثنیات، بحثی داشتند و ملاك را در جواز بیع، داشتن منافع محلّلهٔ مقصوده ذکر کردند و لذا در ما نحن فیه می فرمایند: اذا منعنا عن بیعها یعنی ما این مبنا را قبول نداریم که بیع ممنوع باشد.

حال برفرض قبول، می گوئیم: این اشیاء مالیت عرفیه دارند ولی بیعشان ممنوع است [و لامنافاة که در مصادیق عقد مؤثر میان شارع و عرف اختلاف نظر باشد یعنی مصادیقی را عرف از محققات عقد مؤثر می داند ولی شرع مقدس عرف را تخطئه کرده و روی مصالح برتر و بالاتر آن را تحریم کرده و مصداق عقد مؤثر ندانسته است.]

**قوله: و لایبعد:**

اشیاء مذکور بیعشان بدلیل خاص جایز نیست ولی آیا هبه کردن و بخشیدن آنها به غیر بلاعوض یا مع العوض جایز است یا خیر؟ اوّل می فرمایند: بعید نیست که هبه اش جایز باشد زیرا که مقتضی للجواز موجود است و آن مالیت عرفیه داشتن و مشمول عمومات الناس مسلطون علی اموالهم بودن است، ومانع هم

مفقود است چون مانع از بیع آنست که اجماعات و اخبار منع کرده و ثمن آن را سُحت دانسته است، ولی از هبه منعی نرسیده. فیؤثر المقتضی اثره پس باید هبه جایز باشد. ولی بعد می فرمایند: فتأمل، که شاید اشاره باشد به اینکه ما اصل وجود مقتضی را قبول نداریم، یا از باب اینکه مقتضیِ جواز مالیت شرعیه است و عرفیه کافی نیست، و اشیاء مذکور مالیت شرعیه ندارند، و یا از باب ملازمه بین بیع و هبه که چیزی هبه اش جایز است که بیعش جایز باشد و عکس نقیض قضیه آنست که: پس چیزی که بیعش حرام است هبه اش نیز حرام خواهد بود.

و شاید اشاره باشد به اینکه برفرض وجود مقتضی، فقط مانع را قبول نداریم و کسی را رسد که بگوید: هبه نیز مانع دارد که روایت تحف العقول می فرمود: او شیئی من وجوه النجس ... فجمیع التقلب فیه حرام، و این عبارت هبه را نیز شامل است.

۲ـ و گاهی منافع محلّلهٔ شیئی نجس یک فوائد جنبی و نادری است که قابل اعتنا نبوده و عرفاً موجب مالیت شیئی نمی شود چون ملاك مالیت منافع مقصوده است که آنهم تحریم شده [فما قصد لم یقع]و فوائدی هم که حلال شده مقصوده نیست [و ما وقع لم یقصد] فی المثل منفعت اصلیِ لحم الغنم اکل است ولی حالا که میته شده اکل حرام است امّا می شود از آن در جهت اطعام پرندگان شکاری ـ سدّ ساقیة ـ الماء ـ آتش درست کردن و ... استفاده کرد ولی خیلی کم چنین استفاده ای می شود.

یا مثلاً از عذره در جهت تسمید و کودسازی می توان استفاده کرد [البته منفعت نادره بودن این مورد خدشه دارد] حال همانطوری که محقق ثانی هم در جامع المقاصد[1] در شرح قول علامه در قواعد در رابطه با نگهداری اعیان نجسه برای فائده ای از فوائد اعتراف نموده، اینگونه از اشیاء [میته ـ عذره و ... ] مالیت

(۱) ج۴ ص۱۵.

عرفیه ندارند.

و دراینگونه موارد نه تنها شرعاً بیع ممنوع است بلکه نزد عرف و عقلاء هم چنین بیعی صورت نمی گیرد و ممنوعیت بیع علی القاعده است چرا که از شروط صحت بیع، مالیّت عوضین است کما سیأتی، و اذا انتفی الشرط انتفی المشروط.

**قوله: والظاهر:**

اعیان نجسه ای که فوائد محلّلهٔ نادره دارند طبعاً مالیت ندارند و نیز شرعاً میته و دم و خمر و عذره و... ملکیّت هم ندارند و مسلمان بعنوان مسلمان مالک آنها نمی شود ولی آیا نسبت به این امور حقّ الاختصاص هم در کار نیست؟ یعنی اینکه شخصی نسبت به اینها اولی به تصرف باشد [و لو در همان جهات نادره] از دیگران و تا او رفع ید نکرده یا اذن نداده دیگران حق تصرف نداشته باشند؟

شیخ اعظم ره می فرمایند: حق الاختصاص در اینها ثابت است چون تابع مال یا ملک نیست تا اینها که نبود آنهم نباشد بلکه تابع انتفاع حلال است که در اینها وجود دارد.

و سرچشمهٔ حق الاختصاص احد الامرین است:

۱ ـ یا از حیازت [گردآوری و مواظبت] ناشی می شود یعنی شخصی میته یا عذره ای را حیازت کرده و از این راه حق الاختصاص پیدا کرده و مشمول عمومات «من سبق الی ما لم یسبق الیه احد فهو اولی به» گردیده است [منتها حیازت حدود و شرائط و مواردی دارد که به تفصیل در کتاب احیاء الموات شرح لمعه ج ۲ بیان شده است، از قبیل حیازت آب، چراگاه ـ معدن ـ ماهی دریا، منافع از قبیل مسجد مدرسه ـ بازار و... و مانحن فیه به این گونه است که میته ای در بیابان یا وسط راه افتاده و صاحب اصلی آن از میته رفع ید کرده و کسی می آید و آن را بر می دارد و برای انتفاع حلال بکار می برد یا عذرات را برای تسمید و...

جمع می کند. چنین حیازتی سبب حق الاختصاص می گردد.]

۲ـ و یا از راه اینکه ولو این شیئ نجس فعلاً مال یا ملک نیست ولی اصل آن [قبل از نجس العین شدن]ملک وی بوده و مالیت هم داشته و حق الاختصاص هم داشته و او سلطنت تامه داشته و دیگری بدون طیب نفس او حق تصرف نداشته و الآن هم همان علقهٔ اولویت و حق الاختصاص استصحاب می گردد مثلاً گوسفندی داشته که حالا مردار شده یا گوشتی را برای خوردن خریده بود ولی حالا فاسد شده بگونه ای که کلاً از مالیت و ارزش افتاده ولی حق الاختصاص براساس استصحاب ثابت است.

**قوله: والظاهر:**

مقدّمه: میدان مصالحه بس گسترده تر از بیع و اجاره و... است و در اعیان خارجیه جاری است، در منافع کذلک، در دیون همچنین، و درحقوق هم مصالحه می آید منتها حقوق گاهی قابل نقل وانتقال نیست مثل حق الشفعه و حق الخیار و... در اینها مصالحه معنی ندارد و گاهی قابل انتقال بدیگری هست مثل حق التحجیر و حق الاختصاص و... در اینها مورد بحث است: حق الاختصاص مذکور قابل بیع و اجاره نیست چون نه عین است و نه منفعت.

امّا آیا قابل مصالحه می باشد یا خیر؟

شیخ اعظم ره می فرمایند: والظاهر جواز المصالحة، یعنی مقتضای عمومات واطلاقات باب صلح از آیات «والصلح خیر» و روایات «الصلح جایز بین المسلمین» اینست که مصالحه بر حق الاختصاص مذکور [نسبت به میته و عذره و...] جایز است.

منتها اوّل می فرمایند: خصوص صلح بلاعوض جایز است [تا چیزی در ازاء عذره و میته و... واقع نشود که سُحت و حرام است] البته بنابر اینکه صلح بی عوض جایز باشد، توضیح اینکه: بحثی است که حتماً باید مصالحه [چون عقد

است و دو طرفی است کالبیع] همراه با عوض باشد؟ یا یک طرفه و بدون عوض هم جایز است؟ اختلافی است ولی عند المشهور بدون عوض هم جایز است [کأنْ یصالحه علی ان یسکن داره، او یلبس ثوبه مدة، او علی ان یکون جذوع سقفه علی حائطه، او یُجری ماؤه علی سطح داره، او یکون میزابه علی عرصة داره، الی غیر ذلک ولو بلاعوض] و تفصیل مطلب در کتاب الصلح.

حال بر مبنای مشهور مصالحهٔ مذکور [بر حق الاختصاص بدون دریافت عوض] جایز است.

بعد مرحوم شیخ قدمی فراتر نهاده و می فرمایند: بلکه صلح با عوض هم جایز است که حق الاختصاص خود را نسبت به میته یا عذره با مثلاً هزار تومان، یا یکماه سکنای دار یا یکروز رکوب دابّه و... مصالحه کند. بدلیل اینکه عوضی که دریافت می کند در قبال خود عین نجس نیست تا مشمول عمومات: ثمن العذرة سحت، ثمن المیتة سحت و... گردد. بلکه در قبال حق الاختصاص است و ما دلیلی نداریم به این عنوان که: ثمنُ حقِّ الاختصاص سحت. پس صلح معاوضی هم جایز است.

**قوله: قال فی التذکرة:**[1]

این کلام شاهدی برجواز مصالحه بر اعیان نجسه است و آن اینکه: علاّمه فرموده: آندسته از اعیان نجسه ای که دارای منافع محلّله می باشند، وصیت به آنها جایز است.

مثلاً شخصی کلب معلّمی [للصید یا للحراسة عن الماشیة والزرع و...] دارد و وصیت می کند که اگر من مردم آن را به فلانی بدهید، یا زیتون نجسی دارد و وصیت می کند که: پس از مرگ من آن را به فلانی بدهید تا در جهت روشن کردن آن در زیر آسمان [و الاّ وصیت مشروع نیست و منعقد نمی شود] استفاده کند.

(۱) تذکره ج۲ ص۴۷۹.

یا زباله های فراوانی دارد که وصیت می کند آنها را به دیگری بدهند تا در جهت آتش روشن کردن و خاکستر کردن آنها و سپس تسمید به آنها استفاده کند، یا پوست میته را به فلانی بدهید تا در جهت استقاء از آن استفاده کند.

[البته اگر انتفاع از جلد میته را جایز بدانیم] یا خمر محترمه ای داردکه برای دیگری وصیت می کند [مرحوم شهیدی در حاشیهٔ مکاسب ص ۳۱ فرموده: اقول: فی رهن التذکره انّ الخمر قسمان:

۱ـ محترمة وهی التی اتخذ عصیرها لیصیر خلاً وانّما کانت محترمة لانّ اتخاذ الخلّ جائز اجماعاً والعصیر لاینقلب الی الحموضة الاّ بتوسط الشدة فلو لم یحترم واریقت فی تلک الحال لتعذر ـ اتخاذ الخل.

۲ـ وغیر محترمة وهی التی اتخذ عصیرها لغرض الخمریة ...] سپس دو دلیل آورده:

۱ـ چون در این اشیاء [کلب معلّم ـ زیت نجس و ...] حق الاختصاص [برای موصی] وجود دارد [و وصیت به عین ـ منافع ـ حقِ قابل انتقال تعلق می گیرد پس صحیح است.]

۲ـ چون این اعیان از یدی به ید دیگر قابل انتقال هستند [«صغری» و هر چیزی قابل این انتقال باشد وصیت به آن صحیح است «کبری» پس چنین وصیتی صحیح است «نتیجه» سپس مثال آورده] بواسطهٔ ارث بردن [دارندهٔ کلب معلّم ... بمیرد و آنها به ارث به وارث منتقل شوند] و غیر ارث.

**قوله: والظاهر:**

مرحوم شیخ می فرمایند: بنظر می رسد که مراد علاّمه از غیر ارث همان صلح ناقل باشد که مورد بحث ما است وعلاّمه هم تجویز کرده پس حق الاختصاص قابل مصالحه هست. منظور از صلح ناقل یعنی به نفس صلح این انتقال حاصل شود، توضیح اینکه:

گاهی انتقال از یدی به ید دیگر مستقیماً نیست بلکه از راه حیازت است یعنی صاحب ید اوّل از حق خود رفع ید می کند مثلاً کلب معلّم را رها می کند، خمر محترمه را درکوچه می گذارد و ... و پس از مدّتی دیگری آمده و دست روی آن گذاشته و برآن ید وسلطه پیدا می کند و از راه حیازت به او منتقل می شود این را اصطلاحاً نقل و انتقال نگویند که حق فلانی بدیگری منتقل شد خیر حقّی نیست. رفع ید از حقّ است ...

ولی گاهی انتقال از یدی به ید دیگر است که قهری باشد کالارث یا اختیار باشد کالوصیة والهبة والصلح ودر عبارت علاّمه چون تعبیر به انتقال من ید الی ید شده منظور همین است که به نفس مصالحه این حقوق اختصاصیه به مصالح له، منتقل شود. و در این فرض کلام علاّمه شاهد مطلب ما است.

**قوله: ولکن:**

تا به حال جواز مصالحه مع العوض را تقویت می کردیم، حال می گوئیم: انصاف اینست که: چنین مصالحه ای مشکل است [بدلیل اینکه: عموم روایت تحف العقول می فرمود: و جمیع التقلب حرام و صلح مذکور هم نوعی از تقلّبات و تصرفات است پس حرام است.] پس فقط صلح بلاعوض صحیح است.

**قوله: نعم:**

مقدّمه: در باب حقیقت صلح دو مبنی است:

۱ـ تملیک علی وجه المقابله است کالبیع و ...

۲ـ حقیقت صلح همان تسالم و توافق طرفینی است به اینکه هر دو یا یکی کوتاه بیایند و از حق خود بگذرند و در اوّل کتاب البیع مکاسب این مطلب خواهد آمد.

با این مقدمه می گوئیم: اگر حقیقت صلح همان تملیک و تملک باشد در ما

نحن فیه صلح بعوض مشکل است ولی اگر حقیقت صلح همان رفع ید از حقّی یا دینی یا منفعتی یا عینی باشد می گوئیم: چنین صلحی جایز است به اینکه شخصی به کسی که حق الاختصاص و اولویت نسبت به میته یا عذره دارد مبلغی را می پردازد نه در مقابل عین تا سُحت و اکل به باطل باشد، و نه در مقابل حقّ الاختصاص مذکور تا مشمول عموم روایت تحف العقول باشد بلکه در مقابل رفع الید از عذره یعنی پول می دهد که او از حق خود صرفنظر کند بعد که او رفع ید کرد این شخص می رود و عین را حیازت کرده و از این راه حق الاختصاص پیدا می کند.

و بقول مرحوم شیخ چنین بذلی حَسَن و بایسته و مقبول است و منعی از آن نرسیده است.

نظیر اینکه: شخصی زودتر رفته و مکانی از امکنهٔ مشترکه بین همگان [از قبیل مسجد ـ مدرسه ـ بازار و ... ] را به اشغال خود در آورده و حق الاختصاص پیدا کرده، حال شخص دیگر از راه رسیده و مبلغی به او می دهد [برای اغراضی که دارد] و وی از حق خود صرفنظر کرده و آن مکان را ترك می کند و بلافاصله باذل آنجا را حیازت کرده و اولویت پیدا می کند.

مرحوم کاشف الغطاء ره نیز همین حرف را زده: ایشان اوّل ثابت کرده اند که در مثل میته و عذره و ... حق الاختصاص وجود دارد. سپس فرموده اند: دادن مبلغی در ازاء افتکاك و گشودن این حق و رفع ید از آن، از نظر شرعی در تحت هیچ عنوانی از عناوین اکتسابات محرّمه داخل نیست، و البته دلیل خاصی برجواز آنهم نرسیده و در نتیجه شک می کنیم و به اصالة الجواز که اصل اوّل در هر شیئی باشد رجوع می کنیم.

**قوله: ثم انه:**

آیا هر حیازتی و گردآوریی موجب حق الاختصاص می شود؟ خیر حیازت

اگر بخواهد منشأ حق الاختصاص شود یک شرط اساسی دارد و آن اینکه: حیازت کننده باید به قصد انتفاع و استفاده و استعمال شیئی ای آن را حیازت کند تا حق الاختصاص پیدا کند. وگرنه به قصدهای دیگر موجب پیدایش این حق نمی شود. و شاهد مطلب اینکه: اگر ما از خارج بدانیم که فلانی که فلان آب یا چراگاه را حیازت کرده به قصد انتفاع نیست بلکه صرفاً به قصد عبث کاری است، در اینجا فقهاء فرموده اند: با چنین حیازتی حق الاختصاص پیدا نمی شود. پس باید به قصد انتفاع باشد.

قوله: وح:

حالا که قصد الانتفاع شرط حق الاختصاص بالحیازة شد می گوئیم: امر و حکم مشکل خواهد بود در آنچه که در بعض بلاد [و امروزه نسبت به جمع کنندگان زباله ها در همهٔ بلاد دنیا] متعارف و مرسوم است که می روند و عذره ها را جمع آوری می کنند نه به قصد انتفاع خودشان بلکه به قصد اینکه اینها روی هم انباشته شود و کوهی از زباله جمع شود بگونه ای که در باغات و مزارع قابل انتفاع باشد و بعد اینها را بفروشند و از پول آن استفاده کنند که هدف اصلی از حیازت، انتفاع شخصی نیست.

[منظور شیخ از کلمهٔ انتفاع اینست که خود حایز و جامع از آنها در باغ و مزرعهٔ خود استفاده کند و فروختن و پول گرفتن را استعمال آن شیئی نمی نامند.] بلکه هدف به فروش رساندن آنها و دریافت مبلغی در ازاء آنها است. آنگاه وجه اشکال اینست که: حلیّت مالی که در عوض این عذره ها می گیرد فرع برثبوت حق الاختصاص است [وگرنه حق ندارد پول بگیرد.] و حق الاختصاص هم متوقف برقصد الانتفاع است [روی شرط مذکور] و قصد انتفاع هم که در اینگونه موارد مسلّماً منتفی است پس حلیّت مال مذکور هم مشکل است.

تنظیر: مورد فوق نظیر اینست که کسی به سوی مکانی از امکنهٔ مذکوره

[بازار ـ مدرسه ـ مسجد] سبقت می گیرد و زودتر می رود و نقطهٔ حساسی را اشغال می کند امّا نه به قصد انتفاع شخصی و سکنای در مدرسه یا مسجد و ... بلکه به قصد اینکه آنجا را بدیگری بفروشد و در مقابل وجهی دریافت کند، باز حق الاختصاص مشکل و دریافت وجه مذکور مشکلتر خواهدبود. چون مجوّزی ندارد.

قوله: نعم:

آری به یکی از دو صورت ذیل می توان حلّ مشکل نمود:

۱ ـ عذره یا زباله را در مکانی که ملک خودش هست گردآوری کرده آنگاه باذل که وجهی را به جامع می دهد و او که می گیرد در مقابل حق الاختصاص نیست بلکه در برابر تصرف باذل در ملک جامع است که می خواهد وارد باغ یا مزرعهٔ او شده و این عذره ها را بردارد و ببرد و برای جلب رضایت مالک وجهی را به او می دهد.

شیخ اعظم ره می فرمایند: این کار حَسَن و پسندیده و بلامانع است.

۲ ـ یا بیائیم و از اوّل از شرط مذکور رفع ید کرده و قائل شویم که صِرف قصد حیازت داشتن کافی است و حق الاختصاص می آورد چه به قصد انتفاعِ شخصی حیازت کرده باشد یا به قصد گرفتن مال، و از طرفی هم قائل شویم که معاوضه برحق الاختصاص هم جایز است که عوض در مقابل خود حق باشد، در این صورت امر آسانتر است [چون نیازی به حیله وکلاه شرعی ندارد که عوض را در مقابل ورود به ارض غیر و ... بدهد.

البته چون قبلاً فرمودند: کان حسناً، بهتر بود اینجا بفرمایند: کان اَحْسَن بجای کان اسهل، ولکن الامر سهل. [هذا تمام الکلام فی النوع الاول من انواع المکاسب المحرّمة، فی الاکتساب بالنجس والمتنجّس.]

(پایان نوع اوّل)

## (۲)
## (النوع الثانی)

نوع اوّل از انواع مکاسبِ محرّمه، عبارت شد از اکتساب به اعیان نجسه و متنجّسه.

و امّا نوع دوّم از انواع مکاسب محرّمه عبارتست از چیزهائیکه اکتساب و تکسّب و امرار معاش از طریق آنها بر مسلمانان [بلکه همهٔ مکلّفین برمبنای حق که الکفار مکلفون بالفروع] حرام است امّا نه به حرمت ذاتیّه و اینکه چون نجس یا متنجّس هستند پس حرام می‌باشند، و نه بخاطر اینکه منافع مقصودهٔ عقلائیه ندارند بلکه حرمت آنها بخاطر تحریم ما یقصد منه اَوْ به است یعنی مقصد حرامی بر آنها مترتب می شود و غرض اصلی از آنها حرام است، انتفاع اصلی آنها تحریم شده است.

مثلاً خرید اسلحه از کفار به قصد تقویت بُنیهٔ مالی آنها و نجات آنان از ورشکستگی و سقوط حتمی [چنانکه امروزه کثیری از ممالک اسلامی نسبت به دُوَلِ استکباری عمل می کنند.]

و یا فروش اسلحه به کفار به قصد وهن حق و نابود کردن مسلمین و تضعیف اساس اسلام، که نفس بیع و شراء اسلحه مانعی ندارد ولی به قصد و غرض

مذکور حرام است و در حقیقت اولاً و بالذات همین مقصد اصلی حرام شده و به تبع آن مقدماتش هم که بیع و شراء باشد حرام شده است.

یا مثلاً بیع و شراء عنب به قصد اینکه مشتری بعد از خریدن، انگورها را شراب بسازد که نفس عمل بیع و شراء عنب حرام نیست ولی مقصد و غرض مذکور یک امر محرّمی است، و به تبع آن بیع مذکور منع شده است.

یا مثلاً بیع و شراء چوب و فلزّات مانعی ندارد ولی به قصد اینکه آنها را صلیب یا صنم بسازد حرام است و...

حال این نوع ثانی خود اقسامی دارد [مجموعاً سه قسم است که در طول این مباحث مطرح است.]

## (۱ ـ القسم الاوّل)

قسم اوّل از اقسام ثلاثه عبارتست از چیزهائی که با همین نحو خاص و شکل و هیئت خاصی که دارند جز امر حرام از آنها قصد نمی شود، یعنی مقصد اصلی از این وجود خاص با این هیئت و ترکیب و شکل و قیافهٔ خاصی که دارد یک امر حرامی می باشد. و آن چیزهائی که اینگونه هستند اموری می باشند [مجموعاً پنج امر است.]

قوله: منها:

امر اوّل از امور خمسه عبارتند از هیکل ها و هیئتهای خاص عبادت که گروهی آن هیاکل را تقدیس کرده و می پرستند ولی در حقیقت اینها از مبتدعات و مخترعات ابلیس است و نفس این هیاکل در شرع به عنوان اینکه مادّهٔ فساد می باشند تحریم شده اند.

[نکته: مرحوم شهید ثانی در مسالک ج ۱ ص ۱۶۵ فرموده: کلمه هیکل در اصل لغت به معنای خانهٔ بت و بتکده بوده و محلّی که بتها را در آن قرار می دادند

و می پرستیدند ولی در اینجا برخود بُت اطلاق شده از باب اطلاق مجازی به علاقهٔ حالّ و محلّ که لفظی که اسم محلّ بوده بر حالّ اطلاق شده، تا اینجا کلام شهید بود، و هیکل مذکور نظیر غائط است که در اصل اسم بوده برای محلّ منخفض و پَست ولی مجازاً بر خود عذرهٔ انسانی که حالّ در آن محلّ باشد اطلاق شده است. ]

مانند صلیب که مسیحیان آن را به گردن آویزند و در مراکز عبادات خود و جاهای دیگر از آن استفاده می کنند و آن را شعار خویش دانسته و تقدیس می کنند و شکلهای گوناگونی دارد. و مانند صنم و بُت [اعمّ از مجسّمه ای و تصویری] که بت پرستان آن را پرستیده و بدان تقرب می جویند و در برابر آن به سجده می افتند و آن نیز هیئات مختلفی دارد.

حال چه صلیب و چه صنم با همین وجود خاص و شکل ویژهٔ صلیبی و صنمی لایُقصد منهما الاّ الحرام که تقرب به غیر خداوند و سجده در برابر غیر خدا باشد، حال هیاکل عبادت مذکور حرام هستند [ساختن آنها ـ اجرت گرفتن بر آنها، تعلیم این صناعت بدیگران، تعلّم آن، بیع و شراء آن، و انواع تقلبات و تصرفات در آن حرام می باشد] و دلیل برحرمت اینها اموری است:

۱ ـ ادّعای نفی خلاف و بلکه بالاتر از آن ادعای اجماع: اجماعی است که اینها حرام هستند و مادّه فساد هستند و باید نابود شوند پس اکتساب بدانها نیز حرام خواهد بود.

۲ ـ فرازهائی از روایت تحف العقول: مجموعاً به چهار فقره از آن استدلال می کنند:

الف: و کل امر یکون فیه الفساد مما هو منهی عنه، و صلیب وصنم هم از اموری است که فیه الفساد و مادّه فساد است و لذا منهی عنه بوده و حرام خواهد بود. و اکتساب به آنهم حرام است.

ب: او شیئ یکون فیه وجه من وجوه الفساد، در صلیب و صنم هم جهتی از جهات فساد که اصلی هم می باشد یعنی تقرب به غیر خدا وجود دارد و لذا حرام است. فلا یجوز الاکتساب به.

ج: و کل منهی عنه ممّا یتقرب به لغیر الله، صلیب و صنم هم از اموری است که سبب تقرب انسان به غیر خدا می گردد و از این جهت منهی عنه می باشند.

د: خداوند کلیه صناعاتی که سرچشمه فساد محض هستند [و هیچ جهت صلاحی در آنها دیده نمی شود و یا اگر هست خیلی نادر است.] تحریم کرده است نظیر مزمار «نی» بربط «کمانچه» و آلات لهو و لعب، و صلیبها و صنمها... تا اینجا که فرموده:

تمامی این امور تعلیمش حرام، تعلّم آنها حرام، عمل به آنها به قصد عوض [نه تبرّعی] حرام، اخذ اجرت در عقد اجاره بر آنها حرام، و جمیع تقلبات و تصرفات از جمیع وجوه حرکات [پرستش آنها، امساک ـ جابجائی، نظافت و ...] حرام می باشد و فراز اخیر نص در تحریم هیاکل عبادت است از صُلبان و اصنام باشد. پس اکتساب به این امور هم حرام است، پس بیع و شراء هم ممنوع خواهد بود.

۳ـ دلیل سوّم: صلیب و صنم و آلات عبادت از نظر شرعی با همان هیئت خاص، مالیت و ارزش ندارند، و اگر چیزی مالیت نداشت، پرداخت مال در مقابل آن بذل در برابر امر باطل و بی فایده است، و اکل ثمن در مقابل آنها اکل مال به باطل است، و مشمول نهی لاتاکلوا می باشد که دالّ بر حرمت است.

۴ـ عموم حدیث نبوی (ص): ان الله اذا حرّم شیئاً حرم ثمنه. کیفیت استدلال به آن مبتنی بر همان تحلیلی است که در اوائل کتاب گذشت و آن اینکه: در این حدیث شیئ کنایه از عین خارجی است، و تحریم به عین مستند شده و

هرجا تحریمی به عین مستند شد و جهت خاصی از جهات انتفاع به آن از قبیل اکل و شرب و ... معین نشد بلکه بقول مطلق تحریم شد [که در حدیث همینطور می باشد.] در این صورت از دو حال خارج نیست:

۱ـ یا منظور اینست که کلیهٔ منافع آن شیئی بدون استثناء تحریم شده و هیچ جهت حلالی هرچند نادر و کم ندارد و باید بکلی از آن عین غمض عین کرد و دور او را خط قرمز کشید و برروی آن مهر بطلان زد.

۲ـ و یا منظور اینست که: حداقّل منافعِ اصلیه و غالبهٔ آن شیئی تحریم شده بگونه ای که اگر هم منفعت حلالی دارد خیلی نادر است و اصلاً به حساب نمی آید و وجودش کالعدم است و لذا شرع مقدس آن را نادیده گرفته و بقول مطلق آن را تحریم کرده است. حال مناط تحریمِ ثمنِ یک شیئی به حکم حدیث، تحریم العین بقول مطلق است چون بصورت شرط فرموده:

(ان الله اذا حرم شیئاً حرم ثمنه، مفهومش اینست که اگر چیزی بقول مطلق حرام نشد ثمن آن حرام نیست) و این مناط در ما نحن فیه موجود است زیرا در قدم اوّل می گوئیم: صلیب یا صنم با همین هیئت صلیبی یا صنمی که دارد هیچ منفعت حلالی ندارد و قابل انتفاع در جهات حلال و حرام هر دو نیست بلکه صد در صد در جهت حرام [تقرب به غیر خدا] از آن استفاده می شود. پس جمیع منافع آن حرام شده است.

و در قدم دوّم می گوئیم: برفرض که انتفاع حلالی هم داشته باشد امّا بقدری نادر است که اصلاً به حساب نیامده و مانع از تحریم مطلق آن شیئی نیست یعنی بازهم می توان گفت: که خداوند صلیب و صنم را بقول مطلق تحریم فرموده پس ثمن آنهم حرام خواهدبود. پس استدلال چهارم هم تمام است.

**قوله: نعم.**

تا اینجا ادلّهٔ تحریم صلیب و صنم و تکسّب به آنها بیان شد حال می فرماید:

گاهی یک هیئت و شکل خاصی صد درصد هیکل عبادت بوده و فقط انتفاع حرام دارد و لاغیر، این حرام است و گاهی یک هیئت خاصی منافع حلالی هم دارد ولی نادر است که این نیز حکمش بیان شد.

حالا اگر فرض کردیم که در خارج یک جسم خاصی با شکل و ریخت مخصوصی که دارد هم در جهات حلال قابل انتفاع است و هم در جهات حرام و ضمناً منافع محلّلهٔ آنهم نادر نیست بلکه یا مساوی با منفعت حرام و یا غالب برآنست.

در چنین فرض شیخ اعظم ره می فرمایند: به فتوای ما بیع این هیکل خاص به قصد آن منافع محلّله جایز است [چون مقتضی موجود است که منافع محلّله مقصوده باشد پس مالیت عرفیه و شرعیه دارد و مانع هم مفقود است چون ادلّه تحریم هیاکل عبادت هیچکدام این فرض را شامل نیست کما هو واضح.

ضمناً سابقاً در مورد روغن نجس و استصباح فرمودند: اگر منفعت استصباح غالب بر اکل یا مساوی با آن بود دیگر قصد خصوص آن لازم نیست بلکه عدم قصد منفعت حرام کافی است روی آن مبنا در اینجا هم باید گفت: بیع این هیکل به قصد خصوص منافع محرّمه، حرام است ولی به قصد منافع محلّله یا مطلق منفعت واصل النفع جایز است ولو قصد خصوص منافع حلال ندارد.]

شهید ثانی هم در مسالک به همین جواز بیع اعتراف کرده است.

[نکته: شهید ثانی در مسالک ج ۳ ص ۱۲۲ به جواز بیع اعتراف کرده امّا نه در رابطه با هیاکل عبادت بلکه قبل از آن و در رابطه با آلات لهو اعتراف کرده که مرحوم شیخ بعداً خواهندآورد، و فرموده: و ان امکن الانتفاع بها فی غیر الوجه المحرم علی تلک الحالة منفعةً مقصودةً و اشتریها لتلک المنفعة لم یبعد جواز بیعها الاّ انّ هذا الفرض نادر، پس فرض هم که شیخ اعظم از نعم به این طرف کرد نادر است. سپس اضافه کرده:

فان الظاهر ان ذلک الوضع المخصوص لاینتفع به الاّ فی الحرام غالباً و النادر لا یقدح و من ثم اطلقوا المنع من بیعها، ولی ملاك مطلب مذکور در باب آلات لهو با باب هیاکل مبتدعه یکسان است و لذا شیخ اعظم ره در اینجا فرموده: کما اعترف به فی المسالک.]

**قوله: فما ذکره:**

مرحوم کاشف الغطاء ره[1] اوّل فرموده: بیع و شراء صلیب و صنم حرام است و به همان ادلّهٔ اربعه از اجماع و اخبار که ما آوردیم تمسک کرده، پس از آن فرموده: ظاهر الاجماع و الاخبار اینست که: لافرق در حرمت بیع، میان قصد جهات محلّله و قصد غیر آن یعنی قصد جهات محرّمه [که اطلاق کلامش می گیرد آنجا را که جهات حلال معتدٌبها بوده و منفعت نادری هم نباشد که باز هم حرام است.]

مرحوم شیخ ره می فرمایند: این اطلاق را به یکی از دو صورت توجیه می کنیم تا با مطلبی که در نَعَمْ آوردیم منافی نباشد:

۱ـ منافع محلّلهٔ مقصوده گاهی بمخصوص مادّهٔ این هیکل [یعنی از آن چوبها یا فلزّاتی است که در ستون فقراتی این صلیب یا صنم بکار رفته] است و هیکل خاصی در آن نقشی ندارد. و گاهی مخصوص هیئت است و مادّه خاص نقشی ندارد، و گاهی مال ماده و هئیت هر دو است.

حال مراد کاشف الغطاء منافع محللهٔ ای باشد که هیئت خاص در آن دخالتی ندارد و مربوط به مادّه است که اگر این باشد ما هم قبول داریم که منافع مقصودهٔ مادّه تنها کجعله مما یوزن به الاشیاء مثل حقّه او وضع شیئی فیها مجوّز بیع هیئت کذا نمی شود ولی بحث ما در منافع محلله ای است که بر خود هئیت خاص مترتب باشد. فلامنافاة.

---

(۱) شرح قواعد خطی ورقه ۷.

۲ـ و یا مرادشـان از جهات حلال، خصوص آن منافعی است که هیئت درآن دخیل است ولی منفعت معتده ای نیست بلکه نادره است «کجعل الصلیب حمایل الرقبة لاجل الزینة» و ما هم قبول داریم که این مجوّز بیع نیست. امّا اگر در منفعت حلال هیئت دخیل باشد آنهم منفعت غالبه باشد نه نادره. دیگر وجهی برای بطلان و منع وجود ندارد. پس این کلام کاشف الغطاء منافاتی با سخن ما ندارد.

**قوله: نعم:**

آری کاشف الغطاء ره بدنبال کلام مذکور کلام دیگری هم دارد که فرموده: ولافرق ایضاً بین قصد المادّة والهیئة، یعنی بیع صلیب و صنم ممنوع است چه به قصد ـ مادّهٔ آن باشد و چه به قصد هیئت آن و چه به قصد هر دو، و در هر صورت چه به قصد منافع محلّله و چه محرّمه که همهٔ صور را می گیرد.

مرحوم شیخ ره می فرماید: اینکه فرمودید: به قصد مادّه هم بیع جایز نیست منظورتان چیست؟

اگر مرادتان اینست که: مادّهٔ این هیاکل [چوب ـ فلّز و ...] داعی مشتری بر خریدن این هیکل و باعث و محرّك بر آنست ولی بیع بر خود مادّه واقع نشده و مادّه متعلق بیع و مورد معامله و مبیع نیست بلکه بیع بر خود آن هیکل خاص واقع شده و ثمن در مقابل آن بذل شده است. در این فرض بیع را باطل می دانید، حق با شما است. چرا که بذل مال در برابر هیکل خاص و جسم متشکل به شکل خاصی [که با همین شکل قابل انتفاع نیست] در حقیقت بذل مال در مقابل امر باطلی است و در نتیجه اکل ثمن از باب اکل مال به باطل است و بالنتیجه مشمول لاتأکلوا است و حرام است.

ولی اگر مرادتان از بیع به قصد مادّه [که می گوئید: لافرق اینهم جایز نیست] این باشد که در حقیقت خود این شکل و هیئت مورد معامله نیست و مادّه متعلق

بیع و مبیع است [که خودش دو صورت دارد]:

۱ ـ مادّهٔ صلیب و صنم مستقلاً و بالخصوص متعلق بیع باشد مثلاً بگوید: بعتک خشب هذا الصنم یا فروختم به شما فلزات این بُت را، یا طلاهای این گوسالهٔ سامری را.

۲ ـ مادّهٔ هیاکل عبادت در ضمن مجموعه ای متعلق بیع باشد مثلاً گفته: یک بار هیزم یا چوب به شما فروختم ولی بعد که تحویل داد دیدیم که درون آن چوبهائی به شکل صلیب یا صنم وجود دارد ولی غرض خریدن مادّهٔ آنها است نه هیئت خاص.]

حال در چنین فرض هم اگر کاشف الغطاء بفرماید: در مثال اوّل «بیع مادّه بخصوصها» کلاً بیع باطل است. و در مثال دوّم [ضمن مجموع] نسبت به همین مقداری که ظَهَرَ صلیباً او صنماً بیع باطل است. ما این حکم به بطلان را از ایشان نمی پذیریم و مدّعی هستیم که ادلّهٔ حرمت از اجماع و اخبار چنین فرضی را شامل نیست [و اینها بر اصل جواز باقی هستند.]

و دلیل ما بر عدم شمول اینست که: قدر متیقن از ادلّهٔ حرمت معاوضهٔ بر هیاکلِ عبادت به نوع معاوضه بر سایر اموال عرفیه است.

بیان ذلک: هنگامی که شما منزل یا ماشین یا فرش یا هر وسیله ای را می خواهید خریداری کنید تمام جهات مدنظر شما هست یعنی هر آنچه که در مالیت آن شیئی دخیل باشد و قوام مالیت به او باشد در نظر می گیرید، از قبیل مادّه و مصالح ساختمان وغیره، هیئت و شکل ساختمان یا فرش، اوصاف آن که مثلاً قالیِ کذا یا منزل کذا است [از لحاظ وسعت، تلفن داشتن، گاز کشی و...] و سپس معامله را انجام می دهید.

حال در مورد صلیب و صنم چنین معاوضه ای که هیئت و شکل خاص هم مدنظر باشد و به آن قصد هم بخرید حرام است چون اکل مال به باطل است امّا

اگر صرفاً به قصد موّاد آنها معاوضه کنید این را ادلّه حرمت شامل نیست و مانعی ندارد و چنین بیعی جایز می شود لوجود المقتضی که قبلاً بیان شد.

**قوله: والحاصل:**

در باب هیاکل عبادت، معامله به سه صورت متصور است:

۱ ـ گاهی ملحوظ در بیع و مقصود اصلیِ متعاقدین از بیع، هیئت و شکل است. و معامله بر روی خصوص هیئت انجام می گیرد در ضمن هر مادّه ای باشد که این برای متعاملین مهم نیست چنین معامله ای باطل است زیرا ثمن در برابر چیزی [هیئت صلیب و صنم] واقع شده که شرعاً حرام بوده و مالیت شرعیه ای ندارد پس اکل مال به باطل است و هو حرام.

۲ ـ و گاهی ملحوظ در حین بیع و مقصود متعاملین هم هیئت است و هم مادّه [آنگونه که در اموال عرفیه همهٔ این جهات مقصود است و قبل از والحاصل بیان شد.] و ثمن را در برابر مجموع ماده و هیئت می دهد. در این فرض هم معامله نسبت به آن مقدار از ثمن که در برابر هیئت باشد باطل است چون اکل مال به باطل است. بلکه سیأتی که نسبت به کل معامله باطل است.

۳ ـ [مرحوم شیخ فقط همین صورت را متعرض شده اند.] و گاهی مقصود طرفین از معامله فقط و فقط مادّهٔ صلیب و صنم است و متعلق البیع و مبیع واقعاً خودمادّه [چوبها ـ فلزات] است و شکل و هیئت خاصِ صلیبی یا صنمی در معامله نقشی ندارد. و تمام نظر به مادّه دوخته شده [چه بالخصوص مثل بعتک خشب هذا الصنم، و چه درضمن مجموع مرکب مثل بعتک این بار چوب را که در ضمن آن صلیب و صنمی هم بوده ولی مادّه و چوبش منظور باشد نه هیئت و شکل آن] در چنین فرض ما بطلان بیع را قبول نداریم بلکه فتوی به جواز می دهیم به همان بیانی که قبل از والحاصل آوردیم که مقتضی موجود است [چون مادّه مالیت دارد] و مانع مفقود است [چون ادلّهٔ تحریم قدر متیقن دارد ...] و در این فرض سخن

کاشف الغطاء ره را قبول نداریم.

**قوله: الا تری:**

شاهد بر اینکه گاهی مبیع خود مادّه است و هیئت خاص دخالتی ندارد اینست که: اگر شخصی بدیگری یک بار مس بفروشد [مثلاً بگوید: یک تُن مس به شما فروختم به کذا] که صحبت از ظروف مسی نیست تا هیئت مطرح باشد بلکه صحبت از خود مس است که مادّهٔ معیّنی است سپس وقتی مس مورد معامله را تحویل گرفت مشاهده کرد که در میان آنها پاره‌ای از ظروفِ مسیِ شکسته و احیاناً کج و معوج وجود دارد. در این مسئله فقهاء فرموده‌اند که مشتری حق الخیار عیب ندارد و نمی تواند ادّعا کند که این ظرف مسی شکسته و من حق دارم ارش بگیرم و یامعامله را فسخ کنم، و دلیل حق الخیار نداشتن هم اینست که مبیع [یک بار مس] مادّه [خود مس‌ها] بوده نه هیئت، و مادّه هم که هست و نقصی از مقدار معین ندارد تا حق الخیار بیاید. پس ممکن است خود مادّه بدون دخالت هیئت معیّنی متعلق بیع باشد. ما نحن فیه هم من هذا القبیل.

**قوله: و دعوی:**

مستشکل می گوید: در مورد صلیب و صنم، مادّهٔ آنها [چوب ـ فلز و ...] در صورتی مالیت دارد که بشرط لاباشد یعنی بشرط نبود آن هیئت خاص، ارزش دارد ولی هنگامی که بشرط شیئی شد یعنی به هیئت صلیبی یا صنمی در آمد دیگر مادام صلیباً او صنماً مالیتی ندارد و لذا بیع آنهم جایز نیست و کاشف الغطاء که فرمود: لافرق بین قصد المادة ... منظورش همین است که چنین مادّه‌ای مالیت ندارد تابیع داشته باشد.

شیخ اعظم ره می فرماید: این ادّعا با یک مطلب اتّفاقی که اصحاب بدان تصریح کرده اند، دفع می شود.

بیان ذلک: اگر کسی هیاکل عبادت را غصب نمود و سپس آنها را اتلاف

ونابود کرد [مثلاً بدریا افکند، درچاهی انداخت، آتش زد و ...] در اینجا فقهاء فتوی داده اند به اینکه: غاصب، موادّ این هیاکل را ضامن است. با اینکه مادّه در ضمن هیئت بوده و معاً اتلاف شده اند.

حال اگر مادّهٔ با این هیئت و در ضمن آن و بشرط شیئی مالیت نداشت نباید اتلافش موجب ضمان می شد زیرا که ادلّه می گوید: من اتلف مال الغیر فهو له ضامن، و حیث اینکه فتوی به ضمان مادّه داده اند کشف از این می کند که مادّه مطلقا مالیت دارد چه قبل از اینکه به هیئت مذکور در آید و چه بعد از آن، پس بیع به قصد مادّه هم جایز است خلافاً لکاشف الغطاء ره.

قوله: وحمله:

اگر شما بفرمائید که اتلاف صلیب و صنم گاهی دفعی است یعنی صلیب یا صنم و خلاصه این هیکل را با همین شکل خاصی که دارد آتش می‌زند و نابود می کند که مادّه و هیئت یکجا اتلاف شده و گاهی تدریجی است یعنی اوّل هیئت را تخریب می کند و سپس مادّهٔ تنها را هم به آتش می کشد و نابود می کند، و اینکه فقهاء فرموده اند: غاصبِ مُتلف ضامن است منظور اتلاف تدریجی است که مادّه را پس از هیئت جداگانه اتلاف کرده و چون مادّه بشرط لا مالیت داشته لذا ضامن است ولی آنجا که هر دو را باهم نابود کند ضامن نیست چون مادّهٔ در ضمن هیئت مال نبوده.

مرحوم شیخ می فرمایند: این حمل هم تمحّل [و تکلف و تعسّف] و زحمت بیهوده کشیدن است زیرا که ظاهر فتوی اینست که: من اتلف صلیب یا صنم را ضامن است و ظاهرش اینست که یکجا و باهم هیئت و ماده را تلف کرده و یا مصداق اکملِ آن همین اتلاف دفعی است. پس مادّهٔ در ضمن هیئت هم مالیت دارد پس بیع بدان قصد صحیح است.

قوله: وفي محكي التذكرة:

مرحوم صاحب مفتاح الکرامة در کتابش ج ۴ ص۳۲، از علاّمه در تذکره حکایت کرده که: مرحوم علاّمه در کتاب تذکره[1] فرموده: هرگاه شکسته شدهٔ هیاکل عبادت [یعنی همان موادّش که بعد از خورد کردن باقی می ماند] دارای قیمت و ارزش باشند، و بایع این هیاکل را صحیحاً بفروشد ولی به منظور اینکه مشتری آنها را بشکند و از موادّش بهره ببرد [یعنی بیع به قصد ماده باشد نه هیئت] و ضمناً مشتری هم کسی باشد که فروشنده وثوق و اطمینان به دیانت و تدین او داشته باشد و مطمئن باشد که وقتی خریداری کرد حتماً خواهد شکست و نگه نخواهد داشت در چنین فرض بیع هیاکل عبادت جایز است. [چرا که مادّه اش مالیت دارد، بیع هم به همان قصد است فلاوجه للبطلان.]

مرحوم محقق سبزواری در کفایة الاحکام[2]، و مرحوم شیخ یوسف بحرانی در کتاب حدائق[3] مرحوم سید علی در کتاب ریاض[4]، همین فرمایش علاّمه را اختیار کرده و در فرض مذکور فتوی به جواز داده اند و فرموده اند: این مطلب لاریب فیه است [شاید این نفی ریب مربوط به صاحب ریاض باشد.]

**قوله: و لعلّ:**

علاّمه جواز بیع را مقیّد کرد به اینکه: مشتری هم آدم متدینی باشد و مطمئن باشیم که از هیئت استفاده نخواهد کرد بلکه خواهد شکست... سئوال اینست که: فلسفهٔ این تقیید چیست؟

شیخ می فرماید: ما در فقه عنوان محرّمی داریم به نام اعانت بر اثم یا مساعدت بر حرام که قرآن فرموده: ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان، حال با توجه

---

(۱) تذکره ج۱ ص۴۶۵.

(۲) کفایة الاحکام ص۸۵.

(۳) حدائق ج۱۸ ص۲۰۱.

(۴) ریاض المسائل ج۱ ص۴۹۹.

به اینکه هیاکل عبادت از اموری است که مقصد اصلی از آنها حرام و معصیت است [تقرب به غیر خدا، پرستش غیر خدا و ... ] اگر مشتری مورد وثوق باشد این بیع موجب مساعدت بر حرام و کمک بایع بر حرام نمی‌شود و لذا صحیح است ولی اگر مشتری مورد وثوق نباشد این بیع و دنبالش تسلیم عین به خریدار سبب مساعدت بر حرام و باعث تقویت وجهی و طریقی از وجوه و طرق معصیت است و این حرام است و موجب بطلان معامله می‌شود همانطوری که در روایت تحف العقول آمده چنین تجارتی باطل است [البته روایت تحف حرامٌ فرموده ولی به زودی در آخر همین نوع ثانی خواهد آمد که مراد حرمت وضعی یا فساد است. ]

[نکته: در رابطه با بیع صلیب و صنم به قصد مادّهٔ آنها سه نظریّه پیدا شد:

۱ ـ مرحوم کاشف الغطاء فرمودند: چنین بیعی مطلقا جایز نیست.

۲ ـ مختار مرحوم شیخ اعظم این شد که: این بیع مطلقا جایز است.

۳ ـ مختار علاّمه و جماعتی قول به تفصیل بود بین آنجا که مشتری مورد وثوق باشد یا نباشد. ]

**قوله: ولکن فیه:**

مرحوم شیخ پس از توجیه تقیید مذکور در کلام علاّمه ره، به دو دلیل آن را ردّ می‌کنند و نتیجه می‌گیرند که تقیید بی‌وجه است و بیع مطلقا جایز است چه به مشتری مورد وثوق چه به غیر او.

۱ ـ مقدّمه: هر نهیی مقتضیِ فساد عمل نیست بلکه در عبادات اگر به اصل عبادت یا به شرط آن یا به جزء آن تعلق بگیرد مبطل است و اگر به عنوان خارج از عبادت ولی مقارنِ اتفاقی با عبادت بار شود دالّ بر فساد نیست، مثل نهی از نظر به اجنبیه یا استماعِ غیبت که اگر کسی در اثناء نماز واجب، این حرام را مرتکب شود لطمه‌ای به نمازش وارد نمی‌شود.

در اصطلاح اصول این را از موارد اجتماع امر و نهی در شیئی واحد به نوع اجتماع موردی نامیده اند، در معاملات هم اگر نهی به ذات المعامله تعلّق بگیرد یا به جزء آن یا به شرط آن چه شرطِ صیغه و ایجاب و قبول، چه شرط العوضین، چه شرط المتعاقدین، معامله باطل می شود.

ولی اگر به عنوان خارج از معامله تعلّق گرفت و لو مفید حرمت آن عمل باشد ولی مفید فساد معامله نیست.

با حفظ این مقدمه می گوئیم: برفرض که بیع مزبور مستلزم مساعدت بر حرام باشد امّا خود معامله متعلق نهی نیست، و عنوان مساعدت بر حرام حرام است، و ملازمه ای با بطلان معامله ندارد، ضمن اینکه اگر نهی مذکور مولویِ تعبّدی باشد ولو به خودمعامله هم بار شود مفسِد نیست بلکه حرمت را می رساند و در معاملات ملازمه ای بین حرمت و فساد نیست.

[آری روایت تحف العقول دالّ بر فساد چنین معامله ای است ولی ضعیف السند است و قابل احتجاج نیست.]

۲ـ تقیید برای این بود که مادّهٔ فساد نماند و نابود شود و مشتری آن را بشکند، ولی ما می گوئیم: راه، منحصر به کسرالمشتری نیست تا مورد وثوق بودن را شرط کنیم بلکه راه دیگری هم دارد که به برکت آن از این تقیید مستغنی هستیم و آن اینکه: وقتی بایع این هیکل عبادت را به مشتری فروخت قبل از آن که تحویل دهد خودش این صلیب یا صنم را بشکند و مادّه اش را تحویل دهد.

شما نفرمائید که این تصرف در مال غیر است و باید حرمت مال غیر را نگهداشت، برای اینکه ما می گوئیم: هیئت در هیاکل عبادت احترامی ندارد و لذا در باب غصب گفته اند: اگر صلیب را نابود کرد مادّهٔ آن را ضامن است [نه هیئت را یعنی هیئت احترامی ندارد.] پس خود بایع این کار را می کند و نه تنها مجاز است در این کار بلکه ای چه بسا اتلاف و هیئت واجب فوری باشد چرا که این

هیئت مبدء فساد است و عقلاً و شرعاً قطع مادّهٔ فساد واجب است.

و بالاخره بعد اللتیّا والّتی به این نتیجه می رسی که نیازی به تقیید مذکور نیست و بیع به قصد مادّه مطلقا جایز است چه به مشتری متدین و مورد وثوق و چه به سایر مشتریان.

**قوله: و فی جامع المقاصد[1].**

محقّق ثانی ره در جامع المقاصد، اوّل فتوی داده به اینکه: خرید و فروش این اشیاء [هیاکل عبادت] ممنوع است، چرا که این اشیاء با همین هیئت، منافع محلّلهٔ مقصوده ندارند و اگر هم منفعت حلالی داشته باشند نادر بوده و ملاك مالیت نیست تا مجوّز بیع باشد.

سپس فرموده: اگر کسی بگوید: که این هیاکل پس از شکسته شدن، خورده ها و موادش ارزش داشته و در جهات حلال قابل انتفاع هستند، آیا این باعث نمی شود که بیع این اشیاء جایز باشد؟

[خلاصه: موادّ داعی و باعث بربیع است.] محقّق فرموده: خیر اینها تاثیری ندارند زیرا که ثمن در مقابل خود آن جسم متشکل به شکل صلیب است و هیئت هم مدنظر است آنهم که مالیت شرعیه ندارد پس بذل مال در مقابل آن بذل بر امر حرامی است و اکل مال به باطل است و آنهم که به حکم لاتأکلوا ... ممنوع است.

سپس فرموده: آری اگر همان موادّ را بفروشد یعنی فعلاً که صلیب یا صنم است ولی معامله روی آن به قصد هیئت یا مجموع نیست بلکه به قصد مادّه آنها است که پس از شکستن باقی می مانند و ضمناً مشتری هم مورد وثوق هست چنین بیعی صحیح است [وجه تقیید به مورد وثوق بودن همراه با اشکالاتش گذشت.]

سپس باقی امور محرّمه ای را هم که لایقصد منها بوجودها الخاص الاّ الحرام به

---

(۱) جامع المقاصد ج۴ ص۱۵.

همین هیاکل عبادت ملحق کرده و فرموده: ظروف طلا و نقره هم همین حکم را دارد که مرحوم شیخ در ادامه اینها را مطرح خواهند کرد.

جمع بندی: بیع موادّ صلیب و صنم قبل از آنکه به هیئت خاص در آیند یا پس از شکستن آنها، بالاجماع جایز است البته اگر قیمت داشته باشد، بیع هیئت تنها هم قطعاً جایز نیست و بیع هیئت و مادّه که هر دو مقصود بالبیع باشند نیز جایز نیست و امّا بیع صلیب و صنم به قصد مادّهٔ آنها دارای سه قول بود که قبلاً ذکر شد.

## (آلات قمار)

**قوله: و منها:**

امر دوّم از اموری که لایقصد منها بوجودها الخاص الاّ الحرام [یعنی با همین وجود خاص در جهات حلال قابل انتفاع نیستند و یامنافع حلالشان خیلی کم است] عبارتست از انواع و اقسام آلات و ابزار قمار [قمار یعنی هر نوع بازی که در آن برد و باخت باشد] چه آلات قدیمه و چه ابزار پیچیدهٔ جدید با انواع شکلها و وسائلی که دارد از قبیل نرد و شطرنج و...

آلات قمار نیز از امور محرّمه بوده و خریدو فروش آنها حرام و باطل است. و دلیل بر حرمت این آلات، همان ادلّهٔ چهارگانه ای است که در مورد هیاکلِ عبادت آوردیم و بیان همان بیان است و بجای هیکل عبادت، آلتِ قمار را بگذار و نیازی به اعاده نیست.

**قوله: و یقوی:**

همانطوری که در هیاکل عبادت گفتیم بیع الصلیب و الصنم به قصد موادّ آنها جایز است هکذا در مورد آلات قمار هم می گوئیم: اگر مواد این آلات دارای قیمت و ارزش باشند بیع اینها به قصد موادّشان بلامانع است.

**قوله: وفي المسالك:**

مرحوم شهید ثانی در مسالک ج ۳ ص ۱۲۲ فرموده: اگر شکسته شدهٔ آلات قمار [همان موادّش] دارای قیمت و ارزش باشد و بایع این آلات قمار را قبل از شکستن و تغییر هیئت بفروشد امّا به قصدشکستن [یعنی به قصد موادّ آنها] و مشتری هم مورد وثوق باشد و فروشنده مطمئن باشد که خواهد شکست و استفاده حرام نخواهدبرد، در این فرض آیا بیع آلات قمار صحیح است یا نه؟ دو وجه است.

[۱ ـ نظر به وضع فعلی و ظاهری بیاندازیم باید گفت: جایز نیست چون فعلاً جسم متشکّل به شکل کذا است.

۲ ـ نظر به واقع و نفس الامر داشته باشیم جایز است، چون که به قصد مادّه است و در واقع موادُ مبیع است که آنهم علی الفرض مالیت دارد و بلامانع است.]

سپس فرموده: علاّمه فرموده: الاقوی جواز البیع، منتها با زوال صفت [که اوّل صفت زائل شود سپس فروخته شود.] خود شهید فرموده: ما همین فتوای علاّمه را قبول داریم ولی اکثر فقها بطور مطلق این بیع را منع کرده اند چه با زوال صفت و چه بدون آن.

مرحوم شیخ می فرماید: اگر منظورتان از زوال صفت، زوال هیئت باشد یعنی پس از اینکه هیئت و شکل آلت قمار بودن از این شیئی گرفته شد و آن را خورد کردیم، اینجا را علاّمه تجویز می کند، خواهیم گفت: چنین موردی بلااشکال جایز است و همه تجویز می کنند و جاندارد که شهید ثانی بفرماید: علاّمه تجویز می کند ولی اکثر منع می کنند، خیر پس از شکستن و باقیماندن مادّه تنها آنهم با فرض قیمت داشتنِ مادّه، وجهی برای منع از بیع نیست.

[ولی اگر منظور از زوال صفت، زوال صفت مقامره و آلت بودن برای قمار

باشد یا بقاء هیئت، یعنی همان شکل قبلی باقی است ولی تا بحال با این آلات قمار بازی می کردند و حالا اهل قمار از این هیئات اعراض کرده و با آن قمار نمی زنند و با ابزار جدیدتری قمار می کنند. چنین فرض صحیح است که محل خلاف باشد که آیا بیع این آلات قمار جایز است یا نه؟ عدّه‌ای بگویند جایز است وعدّه‌ای منع کنند وگرنه فرض زوال هیئت مورد نزاع نیست.]

**قوله: ثم ان:**

گفتیم آلات قمار حرام است، حال منظور از قمار چیست؟ می فرماید: مراد از قمار هر نوع بازی است که در آن برد و باخت باشد، مطلق مراهنه [مغالبه] که یکی بر دیگری می خواهد غلبه بکند در مقابل عوض و مالی که هر دو یا شخص ثالث گرو گذاشته اند و هر کدام می خواهند برنده شده و به آن مال برسند، آنگاه هر نوع آلت و ابزاری که برای این منظور آماده شده خرید و فروش آنها حرام است [چه بالفعل هم با این آلات بازی شده یا هنوز مقامره نشده ولی برای این امر آماده شده] ضمناً قید بحیث لا یقصد ... اشاره به اینست که اگر این آلات قمار با همین خصوصیات و اشکال گوناگونی که دارند جز در جهت حرام قابل انتفاع نیستند و منافع مقصودهٔ آنها حرام است، بیع و شراء ندارند. ولی اگر دارای منافع محللهٔ مقصوده باشند بیع و شراء آنها جایز است [همانطوری که در مورد هیکل عبادت گفتیم که: نعم لو فرض هیئة خاصه مشترکه ...]

**قوله: و امّا المراهنة:**

دو کس که باهم مسابقه ای می گذارند و هر کدام می کوشند بر دیگری غلبه کنند گاهی این مغالبه و مراهنه همراه با عوض بوده و برد و باخت دارد این همان قمار است که گفتیم، ولی گاهی این مغالبه همراه با عوض نیست بلکه بدون برد و باخت مسابقه می دهند تا یکی برنده و دیگری بازنده مسابقه شود، چنین بازی ای از نظر موضوع، داخل در قمار نیست زیرا در مسئله پانزدهم از

مسائل نوع چهارم از انواع مکاسب محرّمه خواهد آمد که قمار فقط در بازیهای همراه با برد و باخت است.

ولی از نظر حکمی آیا این نوع از بازی و مغالبه حکم قمار را دارد یا نه؟ حرام است یا خیر؟ در همان مسئله خواهد آمد [مختار شیخ در آنجا حرمت این نوع از بازی است.]

و اگر کسی قائل به حرمت شد طبعاً آلات و ابزاری هم که برای این منظور آماده شده و لو آلات قمار نیست ولی شرعاً محکوم به حرمت بوده و بیع و شرائش حرام خواهد بود، مانند توپ [که به زبان دزفولی توپه نام دارد] که دو نفر یا دو گروه با آن بازی می کنند و برد و باخت هم ندارد. و مثل صولجان یعنی چوگان که آلات آن عبارتست از چوگان و گوی، و گاهی سواره و گاهی پیاده چوگان بازی می کنند، این نیز ولو برد و باخت ندارد امّا محکوم به حرمت است و خرید و فروش این آلات و ابزار ممنوع است.

## (آلات لهو)

قوله: ومنها:

امر سوّم از اموری که با همان وجود خاص و هیئت و شکل خاصی که دارد لایُقصد منه الاّ الحرام [و در جهت حلال قابل انتفاع نیست و یا اگر هم منافع و فوائد حلالی دارد جنبی و نادر بوده و به حساب نمی آید و ملاك و مالیت نمی شود.] آلات و وسائل لهو و لعب است، این آلات نیز مثل آلات قمار و هیاکل عبادت، از اموری است که غالب انتفاعات، و انتفاعات اصلی آنها در جهت حرام است، و لا فرق میان انواع و اقسام آلات و لهو و لعب از ساز و دُهل و نی و هر آنچه که متناسب با مجالس لهو و لعب و عیاشی و خوشگذرانی و... باشد.

## حکم آلات لهو:

صناعت و ساخت اینها، تعلیم صنعت به دیگران، تعلّم آن، اجرت گرفتن بر آن، بیع و شراء آن و امساک آن و جمیع التقلب در آن از جمیع وجوه حرکات تماماً حرام است.

دلیل حرمت: همان ادلّهٔ اربعه ای است که در رابطه با هیاکل عبادت و آلات قمار عنوان شد و در خصوص فراز چهارم روایت تحف العقول با کلمهٔ و کلّ ملهوبه، به آلات لهو تصریح شده بود و نیازی به اعادهٔ ادلّه نیست.

ضمناً همان دو تبصره ای که در هیاکل عبادت بیان شد اینجا هم می آید:

۱ـ اگر هیئت خاصّه ای از آلات لهو با همان هیئت دارای منافع محللهٔ مقصوده باشد، بیع به آن قصد جایز است و لو به قصد جهت حرام جایز است.

۲ـ اگر موادّ و مکسورات این آلات دارای منافع محلّلهٔ مقصوده باشند بیع به قصد مادّه جایز است و همان سه قول در اینجا هم می آید که از جمله تفصیل در مَنْ یوثق بدیانته باشد.

تعریف آلات لهو و بیان موضوع: از آنجا که آلات لهو عبارتست از آلاتی که برای این منظور فراهم شده است [و لو یکبار هم از آن استفاده نشده ولی مُعَدّاً برای این منظور است.] پس سه مطلب باید روشن شود:

۱ـ لهو چیست؟

۲ـ لهو چند قسم است؟

۳ـ آیا مطلق لهو حرام است یا قسم خاصّی از آن؟

مرحوم شیخ می فرماید: این جهات بزودی [در مسئلهٔ بیستم از مسائلِ نوع چهارم] مورد بحث واقع خواهد شد. و در اینجا فقط به قدر متیقّن از آلات لهو اشاره می کنیم و آنها عبارتند از سه دسته:

۱ـ هر آنچه که از جنس مزامیرونی‌ها باشد.
۲ـ هر آنچه که از آلات غنا و ساز و آواز باشد.
۳ـ هر آنچه که از جنس طبل و دُهل و دف و دایره باشد.
بر تمامی اینها معاوضه و دادوستد حرام و باطل است.

## (ظروف طلا و نقره)

**قوله: و منها:**

امر چهارم از اموری که لایُقصد منه بوجوده الخاص [با هیئت و شکل خاصی که دارد] الاّ الحرام [و منافع محللهٔ مقصوده ندارد] اوانیِ نقدین یا ظروف طلا و نقره است راجع به این امور سه بحث کوتاه داریم:

۱ـ استعمال و بکار بردن آنها و مصرف این ظروف در جهت اکل و شرب [با آنها غذا خوردن، آب آشامیدن] و... بلااشکال حرام است. پس از این حیث منفعت محلّله ای ندارند.

۲ـ بحثی است میان فقهاء در کتاب طهارت در باب احکام الاوانی که آیا اقتناء و نگهدای این ظروف جایز است یا هرچه زودتر باید آنها را شکست و از موادّش استفاده کرد و اقتناء جایز نیست؟ در ما نحن فیه علی المبنی بحث می کنیم، یعنی می گوئیم:

اگر نگهداشتن آنها حرام باشد طبعاً بیع به این منظور هم حرام و فاسد خواهد بود چون اکل مال باطل است. ولی اگر اقتناء حرام نباشد نفس این یک منفعت محللهٔ مقصوده می شود [که کثیری از انسانها برای زینت و تجمّلات آن را نگهداری می کنند] و بیع به این منظور جایز می شود. و از موضوع بحث خارج می شود چون فرض بحث اینست که: لایُقصد من وجوده الخاص الاّ الحرام.

۳ـ بر فرض که معاوضه براین ظروف حرام باشد در صورتی است که بیع به

قصد مجموع مادّه و هیئت انجام پذیرد که هیئت هم دخیل در معامله بوده و بخشی از ثمن در مقابل او باشد و امّا بیع به قصد خصوص مادّه بلامانع است زیرا مادّهٔ این اوانی همان طلا یا نقره است که قطعاً ارزش داشته و بیع و شراء آن مشروع است.

نتیجه: حرمت بیع ظروف طلا و نقره دو شرط دارد: ۱ـ نگهداری آنها حرام باشد. ۲ـ بیع هم به قصد مجموع مادّه و هیئت باشد. مفهومش [جمله شرطیه است] اینست که: اگر هیچکدام از دو شرط نبود معامله جایز، و اگر یکی از آندو هم نبود باز معامله صحیح، و تنها در فرض که هر دو باشند حرام است. و در حقیقت چهار صورت پیدا می شود که در یک صورت حرام است.

## (دراهم مغشوشه)

**قوله: ومنها:**

امر پنجم از اموری که لایُقصد منه بوجوده الخاص الاّ الحرام، عبارتست از درهمهائی که خارج از اعتبار و رواج هستند و نقد رائج بلد نیستند و اینها دو قسم هستند:

۱ـ دراهمی که مادّه اش عیبی ندارد و نقرهٔ خالص است ولی مسکوک به سکّهٔ سلاطین قبل است و فعلاً در بازار با آن معامله نمی شود و سکّهٔ سلطان جدید ملاک است. [این قسم را کاری نداریم و البته امروزه برای موزه های آثار باستانی، برای عتیقه فروشان مفید بوده و به این منظورها بیع و شراء دارد و ای چه بسا چند برابر نقد رائج هم خرید و فروش شود. ولی نوع مردم که پول را وسیلهٔ امرار معاش و داد و ستد قرار می دهند از این دراهم و دنانیر استفاده نمی کنند.]

۲ـ دراهمی که قلاّبی است و ظاهرش نقره ولی باطن آن مس است و اصلاً ساخته شده برای غشّ و فریب مردم و کلاه بر سر دیگران گذاشتن یا کلاه دیگران

رابرداشتن [همانگونه که امروزه در گوشه و کنار جهان گاهی رِندهائی یافت می‌شوند که اسکناس قلاّبی چاپ می‌کنند و آنها را سرازیر بازار نموده و از این طریق اموال فراوانی را به یغما می‌برند.]

بحث ما در اینگونه از دراهم مغشوشه است که مسکوك به سکّهٔ سلطانِ وقت نیست و نقد رائج بلد نمی‌باشد و قلاّبی است. در این رابطه یک مطلبَ اینست که: آیا نگهداری اینها جایز است؟ یا اینکه چون مادّهٔ فساد هستند هرچه زودتر باید نابود شوند تا در دسترس عموم قرار نگیرند؟ از برخی روایات استفاده می‌شود که اینها را باید شکست و نابود کرد و آن دو روایت است:

۱ـ روایت جابر جعفی [۱]: امام (ع) در این روایت در حالی که به درهم خاصی اشاره می‌فرمودند: فرمودند: «این را بشکن زیرا که این نه بیعش جایز است و نه انفاق و صدقه دادنش» که کلمهٔ اِکسر امر است و ظهور در وجوب دارد پس واجب است شکستن و نابود کردن.

۲ـ روایت موسی بن بکیر: دراهمی جلو امام (ع) بزمینی ریخته بودند، حضرت یکی از آنها را برداشته و دو نیمه کردند سپس به کسی که آنجا بود فرمودند: این را در میان چاه بیافکن تا در بازار مسلمین با چیزی که غش دار و قلاّبی است معامله نشود. [۲] پس معلوم می‌شود که اتلاف واجب است. حال برمنبای وجوب اتلاف، قطعاً معاوضه بر این دراهم صحیح نیست.

امّا بنابراینکه اتلاف و کسر واجب نباشد می‌گوئیم: اگر چنانچه فرضاً این دراهم مغشوشه با همین هیئت خاصه ای که دارند، دارای منافع محللهٔ معتدبها باشند قهراً صناعت آنها و امساك و ... حرام نخواهد بود مثلاً اگر در جهت تزیّن و زینت کردن اطراف لباسهای زنها و مترفین و ملاً از مردان استفاده شوند که

---

(۱) وسائل الشیعة ج ۱۲ ص ۴۷۳. باب ۱۰ حدیث ۵.

(۲) وسائل الشیعه ج۱۲ ص ۲۰۹ باب ۸۶، حدیث ۵.

قدیمتر زنان در لباسهای خود از این امور استفاده می کردند، این یک منفعت محلّله ای است .

یا مثلاً اگر ظالمی بناحق می خواهد از انسان پولی و درهم و دیناری بگیرد اینها را نگهدارند برای اینکه به ظالم بدهند و شرّ او را از خود دور کنند باز حیلهٔ شرعی است و منفعت محلّله ای است .

حالا آن ظالم عَشّار [ده یک بگیر] و مالیات بگیر در حکومت جور و غاصب باشد یا قاطع الطریقی و گردن کلفتی و باج بگیری که به زور از این و آن درهم و دینار می گیرد و قدیمتر در میان مأموران حکومتها و کاروانهای مسافرتی چنین امور رائج بوده .

و امّا بحث ما درجائی است که نسبت به دراهم مغشوشه یک چنین انتفاعاتی برده نشود در آن فرض است که لایقصد منه بوجوده الخاص الاّ الحرام و همان حرفها که در آلات لهو و قمار و... گفتیم در اینها نیز جاری و ساری است .



قوله : ولو وقعت :

حال اگر دونفر روی این دراهم معامله ای انجام دادند چه اینها را ثمن متاعی قرار دهند و چه اینها را مثمن قرار داده و در بیع صرف [نقد به نقد] معامله کنند مثلاً یکصد درهم را به ده دینار بفروشد. در اینجا اگر درهم مغشوش اصلاً مالیت نداشته باشد [حتّی به مادّه اش] که معامله باطل است چون اکل مال به باطل است ، ولی اگر درهم مغشوش فی الجمله مالیت دارد [به خاطر روپوش نقره ای] در این فرض هم اگر مشتری عالم به غَلّ و غَشّ بوده و اقدام کرده ، معامله تمام است و حق الخیاری هم ندارد ، چون خودش بر ضرر خویش اقدام کرده و قانون اقدام می گوید :

اگر کسی بر ضرر خویش اقدام کرد دیگری ضامن نیست . ولی اگر مشتری جاهل به مسئله بوده و خیال می کرده که واقعاً این درهم ، درهم سالم و مسکوك

به سکّهٔ سلطان فعلی و نقد رائج است ولی در واقع مغشوش بوده و با این پندار به این معامله اقدام کرد، اینجا مسئله صوری پیدا می کند:

[۱ـ مبیع کلّی فی الذمّه است یعنی آقای صرّاف گفته: صد درهم به شما می فروشم به فلان مبلغ، که صد درهم صد در صد کلّی است و پس از معامله این مبلغ به گردن فروشنده می آید و وی مشغول الذمّه است تا زمانی که تفریغ ذمّه نماید حال اگر درمقام اعطاء، درهم مغشوش به مشتری داد معامله باطل نمی شود و حق الخیاری هم نمی آید بلکه مشتری آنها را ردّ می کند و صد درهم سالم مطالبه می کند و تا مادامی که بطور صحیح و مشروع تفریغ ذمّه نکند، مشغول الذمّه خواهد بود.

۲ـ مبیع کلّی فی المعیّن باشد: این نیز حکم صورت قبل را دارد با این تفاوت که آنجا قدری دائره وسیعتر بود و اینجا دائره ضیق است یعنی می گوید: صد درهم از این هزار درهم را می فروشم ...]

۳ـ مبیع شخصی است. یعنی روی درهم خاصی در خارج معامله شده، و معاوضه هم بر عنوان درهم واقع شده، یعنی بایع گفته: بعتک هذا الدرهم بکذا که اشاره به شیئی خارجی کرده و آنرا معنون به عنوان درهم نموده است که هدف اصلی همین است.

در اینجا می فرماید: معامله باطل است، زیرا که عنوان درهم در معاوضه، عندالمشتری و عندالعرف به همان درهم رائج و مسکوك به سکّهٔ سلطان منصرف است و اطلاق بر این فرد انصراف دارد [لکثرة الاستعمال که موجب انصراف ظهوری است] و مورد معامله این درهم است، در حالی که بعداً معلوم شد که درهم مبیع آن درهم رائج نیست بلکه درهم قلاّبی است، پس در حقیقت ما قُصد لم یقع و ما وقع لم یقصد، و عقودهم که تابع قصود است، پس باید معامله باطل باشد [نظیر اینکه باعَ عبداً حبشیاً فبان حماراً وحشیاً که معامله باطل است.]

نکته: در این فرض که گفته: بعتک هذا الدرهم، دو عنوان هست:

۱ـ اشاره که مشارالیه محسوس می طلبد و آن همین درهم خارجی است.

۲ـ عنوان و وصف درهم که این شیئی را بدان معنون و متصف کرده حال بحثی است که تعارض اشاره و وصف کدام مقدم است؟ بحث آن در کتاب البیع خواهد آمد ولی در اینجا مرحوم شیخ عنوان را مقدم داشته اند و فتوی به بطلان داده اند.]

۴ـ مبیع شخصی است و معاوضه بر روی شخص همین درهم موجود در دست صرّاف انجام گرفته منتها به این شکل که گفته: همین چیزی که در دست من است می فروشم و عنوان درهم را بکار نبرده و فقط مشارالیه در کار است. مشتری هم خریده و بعداً می بیند که مغشوش است و او خیال می کرد که سالم است.

در این فرض می فرماید: معامله صحیح است منتهی اگر بعداً معلوم شد که مادّه مغشوش بوده و درهم قلّابی است این عیب محسوب می شود و از ارزش درهم می کاهد و مشتری حق الخیار عیب دارد [که اگر خواست ارش می گیرد و یا معامله را مجاناً امضا می کند ویا فسخ می کند.] و اگر مادّه سالم و درهم نقرهٔ خالص است ولی مسکوك به سکّهٔ سلطان قبل است و اختلاف سکّه در کار است در اینجا مشتری خیار تدلیس دارد و تدلیس یعنی اظهار خلاف الواقع بصورة الواقع.

قوله: فتأمل:

اشاره به اینکه خیار تدلیس هم ندارد چون واقعاً مشتری خلاف واقع را اظهار نکرده بلکه همان را که در دست او بوده اظهار کرده و فروخته حالا مشتری گمان می کرده که مبیع درهم رائج است که معنایش تدلیس و فریب دادن بایع نیست. پس خیار تدلیس ندارد [آری اگر مغبون شده باشد خیار غبن خواهد داشت و الاّ فلا.]

**قوله: و هذا بخلاف:**

این مطلبی است مستقلّ که مربوط به همهٔ این پنج امر می شود در مقایسه با چیز دیگر: لاشک در اینکه اگرکسی خمر و خلّی را ضمیمه کند و به بیع واحد هر دو را بفروشد یا میته و مذکّی را ضمیمه کند، یا خنزیر و غنم راو ... که این را بیع ما یُملک و مالایُملک گویند، یا مال خود را با مال دیگری ضمیمه کند و بدون اذن مالک بفروشد، که این را بیع مایَملک و مالایَملک گویند و بعد مالک اصلی اجازه نکند در این فروض و نظائر آن، فقهاء فرموده اند: بیع نسبت به آن مقداری که مالیت و ملکیت دارد صحیح، و نسبت به مقدار دیگری که مال یا ملک نیست باطل است و به همان نسبت از ثمن به مشتری استرداد می شود.

ولی در ما نحن فیه فرموده اند: بیع صلیب و صنم ـ آلات قمار ـ آلات لهو ـ اوانی نقدین و ... اگر به قصد مجموع ماده وهیئت باشد کل معامله باطل است نه فقط نسبت به هیئت تنها، سؤال اینست که ما الفرق میان این دو دسته موارد؟

جواب: فرق اینست که در مورد خمر وخلّ و ... هر کدام مال است و اجزاء خارجیّهٔ واقعیه هستند و ثمن در برابر آنها توزیع می شود و لذا کانّ به تعداد هر جزئی معامله ای جدا صورت گرفته، آنگاه به آن نسبت از ثمن که در مقابل این جزءخارجی [ثمر مثلاً یامیته و ...] واقع شده معامله باطل است چون این جزء مالیت ندارد و قابل تفکیک هم هست و محدودهٔ ثمن آنهم مشخص است. و نسبت به مقداری که مقابل جزء دیگر خارجی [خلّ ـ مذکّی و ...] قرار گرفته معامله صحیح است و کمبودی ندارد [حالا حق الخیار تبعض صفقه دارد یا نه بحث دیگری است ولی معامله باطل نیست.]

امّا در مورد صلیب و صنم و ظروف طلا و ... دو جزء عبارتست از مادّه و هیئت و اینها دو جزء خارجیِ حقیقی نیستند که بتوان از هم تفکیک کرد و خارجاً گفت: این مادّه و آنهم هیئت بلکه هیئت یک چیزی است که روی مادّه می آید و

بدون آن محال است و لذا جزء عقلی است نه خارجی یعنی عقل با تجزیه و تحلیل آن شیئی را به یک مادّه و یک صورت تحلیل می کند وگرنه خارجاً هرگز هیئت را مستقلاً نتوان یافت تا مقابل با بخشی از ثمن باشد یا جداگانه معامله شود. چون چنین است پس اگر معامله ای به اعتبار هئیت فاسد شد نتیجه اش فساد معاملهٔ مادّه نیز هست، یعنی کلّ معامله فاسد می شود. و اینست فرق مانحن فیه با آن مواردی که ذکر شد.

قاعدهٔ کلیه: هر قید فاسدی که در معامله بیاید و بخشی از ثمن بخاطر آن و به انگیزهٔ وجود آن پرداخت شود [مثل اینکه کنیز اگر مغنیّه نبود هزار تومان و حالا که مغنیّه است هزار و پانصد تومان خریداری می شود و غناء وصف بی ارزشی است یعنی شرعاً ارزش ندارد. پس قید فاسد است و قهراً معاوضه اشکال پیدا می کند.] آن معامله کلاً فاسد می شود.



## (القسم الثانی)

قسم اوّل از اقسام ثلاثهٔ نوع ثانی از انواع مکاسب محرّمه، راجع به اموری بود که لایُقصد منه بوجوده الخاص الاّ الحرام، یعنی اصلاً منافع محلّله نداشتند، و یا منافع حلال آنها نادر بود.

و امّا قسم ثانی از اقسام سه گانهٔ نوع ثانی، پیرامون اموری است که دارای منافعِ محلّلهٔ مقصوده هم هستند، و ای چه بسا منافع حلال آنها از منفعت محرّمهٔ آنها بیشتر است.

ولی متعاقدین یعنی خریدار و فروشنده، موجر و مستأجر از آنها منافع محرّمه را قصد می کنند و برای منظورهای حرام آنها را مورد معامله قرار می دهند [پس فرقش با قسم اوّل کاملاً روشن شد.] و این قسم ثانی دارای چهار مسئله است:

[مرحوم شیخ بصورت تقسیم حصری اینها را بیان کرده ولی ما بصورت تقسیم استقرائی عرضه می کنیم.]

۱ ـ مقصود اصلیِ متعاملین از معاملهٔ این امور صد درصد منافع محرّمه است، بگونه ای که اگر چه در ظاهر، ثمن در برابر عین بذل می شود در واقع و نفس الامر در مقابل منفعت حرام بذل می شود. مثال: دو نفر باهم انگور معامله می کنند ولی پیش از عقد یا در ضمن عقد مستلزم می شوند که مشتری از انگور جز در جهت خمر درست کردن و شراب سازی استفاده ای نبرده و در آن تصرفی ننماید یعنی فروشنده می گوید: این انگورها را به شما می فروشم مشروط بر اینکه آنها را شراب بسازی و حق استفادهٔ دیگر نداشته باشی که هدف اصلی از بیع همان تخمیر بوده و ثمن هم در برابر همان است.

۲ ـ مقصود اصلی متعاقدین از این عقد نه صد در صد منافع حلالِ مبیع است و نه صددر صد منافعِ حرامِ آن، بلکه جهات حلال و حرامِ مبیع هر دو مقصود بوده، و هر دو در معامله مدخلیّت داشته و ثمن در برابر هر دو بذل شده است [نظیر بیع هیئت و مادّه در رابطه با هیاکل عبادت، آلات قمار ـ آلات لهو ـ اوانی نقدین و ...] مثلاً جاریهٔ مغنیّه ای [کنیز آوازه خوان] را به هزار و پانصد درهم معامله می کنند به نحوی که هزار درهم در برابرخود جاریه باشد که منافع محلّله دارد از طبخ ـ نظافت ـ خیاطت و ... و پانصد درهم در برابر وصف تغنّی و خوانندگیِ او که منفعت محرّمه است. پس عقدالبیع بر هر دو جهت واقع شده و متعلق البیع هم ذات وصف هر دو می باشند.

۳ ـ معامله بر روی شیئی حلال و دارای منافعِ حلال واقع شده، و در متن عقد جهات محرّم قید نشده ولی داعیِ قلبیِ طرفینی استفاده در جهات محرّمه است، یعنی فروشنده می داند که خریدارِ انگورها را برای شراب سازی می خرد و با این علم به او می فروشد و انگیزه اش از این فروش همان شراب سازی است،

خریدار هم همین انگیزه را دارد ولی در حین معامله از این قصد باطنی و انگیزهٔ درونی صحبتی نشده و التزام قلبی هم نبوده و متعلق بیع این جهت نیست، و ثمن هم در مقابل انتفاع حرام نیست بلکه در برابر انگور است.

۴ ـ فروشنده می داندکه خریدار از این انگورها یا چوبها و... در جهت حرام استفاده خواهد کرد و با این علم می فروشند ولی داعیِ او بر بیع، این جهت نیست بلکه انگیزه اش نیست که انگورهایش به فروش برسد و او سودی ببرد، و به هر مشتری هم می فروشد و از جمله به کسانی که شراب می سازند وکاری ندارد که او به چه قصدی می خرد، خود فروشنده قصد تخمیر و... ندارد. پس گاهی حرام تمام المقصود از بیع است، و گاهی جزء المقصود او شرط است، و گاهی داعی بر بیع است، وگاهی داعی هم نیست.



## (مسئله اولی)

قوله: الاولی:

مسئله اوّل از مسائل چهارگانه عبارتست از اینکه بایع عنب را بفروشد به قصد اینکه مشتری آن را شراب بسازد و در ضمن عقد این شرط کند، یا چوب را بفروشد به شرط اینکه صلیب یا صنم بسازد، یا چوب و فلّز و... را بفروشد به شرط اینکه آلت لهو و لعب و ابزار قمار بسازد یا منزل و مغازه و انباری را اجاره دهد [چون سخن از مطلق تکسّب است چه به نحو بیع و چه اجاره و...] به منظور اینکه در آن شراب به فروش برسد یا انبار نگهداری شراب باشد یا کشتی هایش را اجاره دهد برای حمل و نقل شراب، صلیب، صنم، آلات لهو و... یا حموله اش [حموله در اصل به شتران باربَر گفته می شود ولی در اینجا منظور مطلق حیوانات و یا وسائلی است که برای حمل ونقل از آنها استفاده می شود. از شتر، فیل ـ اسب، قاطر و...، وماشین ـ کشتی ـ هواپیما ـ قطار

و ... ] را اجاره دهد برای حمل و نقل این امور.

و خلاصه مقصد اصلیِ طرفین از این بیع یا اجاره همان منفعت حرام است ولاغیر، و هیچ جهت حلالی مدّنظر نیست اگرچه اشیاء مذکور عموماً جهات محلّلهٔ مقصوده دارند.

حکم چنین بیع یا اجاره‌ای: می‌فرمایند: این معاوضه نه تنها از نظر شرعی و تکلیفی حرام بوده و نوعی مساعدت بر حرام است و موجب استحقاق عقوبت است، بلکه از نظر وضعی هم فاسد و باطل بوده و هیچ اثری بر آن مترتّب نیست و با این بیع، بایع مالکِ ثمن و مشتری مالک مثمن نمی‌شود، چه اینکه موجر مالک مال الاجاره، و مستأجَر مالک منفعت نمی گَردد.

و برای این مطلب به پنج دلیل تمسک می کنند.

۱ ـ لا خلاف فیه، یعنی حرمت و فساد چنین معامله ای اجماعی است.

۲ ـ چنین معاوضه ای مصداقی از مصادیق اعانت بر اثم است «صغری» واعانت بر اثم به حکم آیهٔ شریفهٔ «ولا تعاونوا علی الاثم و العدوان» حرام است «کبری» پس چنین معامله ای حرام است «نتیجه».

نکته: همانطور که خود شیخ ره کراراً خواهند فرمود: این نهی یک نوع نهی تکلیفی است که به عنوان اعانت بر اثم تعلق گرفته و دالّ برحرمت است ولی دالّ بر فساد و بطلان بیع نیست، پس به این آیه تنها برحرمت می توان استناد کرد نه بر فساد. ]

۳ـ اینکه فروشنده خریدار را ملزم می سازد و خریدار هم ملتزم می شود به اینکه از مبیع فقط در جهات محرّم استفاده کند [جهاتی که در نظر شارع ازدرجهٔ اعتبار ساقط بوده و ملاك مالیّت نیست.] در حقیقت از هر دو طرف اکل و ایکال به باطل است یعنی بایع که مثمن رابه مشتری می دهد و در اختیار او قرار می دهد و او هم گرفته و تصرف می کند این ایکال و خوراندن مال بایع بدیگری به وجه

باطل و نامشروع است.

و اینکه ثمن را از مشتری در برابر منفعت حرام می گیرد و خود در آن تصرف می کند این اکل به باطل است، متقابلاً مشتری هم که ثمن را می دهد ایکال به باطل است و مثمن رامی گیرد و تصرف می کند، اکل به باطل است. پس بیع با چنین شرطی اکل مال به باطل است «صغری» و اکل مال به باطل به حکم آیهٔ «لاتاکلوا اموالکم بینکم بالباطل» حرام است «کبری» پس چنین معامله ای حرام است «نتیجه».

[این دلیل بلااشکال برفساد معامله دلالت دارد چرا که من شروط صحة المعامله آنست که عوضین شرعاً و عرفاً مالیت داشته باشند و در ما نحن فیه معوض در حقیقت همان منافع محرّمه است و مالیت ندارد و وقتی نداشت معامله باطل است زیرا اذا انتفی الشرط انتفی المشروط.]

۴ـ روایت جابر از امام صادق (ع)(۱):

راوی می پرسد: مردی خانه اش را به اجاره می دهد، و در آن خانه شراب فروخته می شود این اجاره چه حکمی دارد؟

امام (ع) می فرماید: اجرت چنین اجاره‌ای حرام و نامشروع است کیفیت استدلال: در جملهٔ فیباع فیه الخمر که با فاء تفریع آمده سه احتمال وجود دارد:

الف ـ منظور این باشد که بیع خمر متفرع بر اجاره و برخاسته از آنست ای لیباع فیه الخمر، یعنی هدف اصلی از اجاره، بیع الخمر است، طبق این احتمال حدیث مستقیماً و بالمطابقه بر مسئله ما دلالت دارد.

ب ـ منظور این باشد که: موجر منزلش را اجاره می دهد و می داند که مستأجر در آن خمر فروشی خواهد کرد. [حالا داعیِ او بر اجاره هم همین باشد یا چنین داعی ندارد که در مسئله سه و چهار بعداً بحث خواهد شد.] نه اینکه قصد

(۱) وسائل الشیعه ج۱۲ ص۱۲۵ باب ۳۹، حدیث اول.

اصلی همین باشد و اجاره بر همین امر حرام منعقد شود.

طبق این احتمال حدیث مستقیماً مربوط به مسئله سه و چهار است، ولی بالفحوی و مفهوم موافقت بر مسئلهٔ ما دلالت دارد زیرا که اگر به مجرّد علم به استفادهٔ حرام، اجاره حرام باشد پس در فرض تصریح بدان و اشتراط حرام نمودن، بطریق اولی اجرت حرام است.

ج: منظور این باشد که وی خانه اش را اجاره می دهد و هیچ قصدی و انگیزه ای بر حرام از طرفین نبوده ولی اتفاقاً و تصادفاً مستأجر آنجا را تبدیل به شراب فروشی کرد.

طبق این احتمال هم باز حدیث به مفهوم موافقت بر ما نحن فیه دلالت دارد [و در هر حال به درد مدّعای ما می خورد، ضمناً منظور فساد اجاره است: و الاّ اگر صحیح باشد وجهی برای حرمت اجرت نخواهد بود.]

**قوله: نعم:**

در روایت صحیحه از ابن اذینة چنین آمده[1]:

از امام صادق (ع) پرسیدم از مردی که کشتی یا چهارپایش را اجاره داده بود به کسی که در کشتی، یا بر چهار پا، شراب وخوک حمل و نقل می کند، آیا چنین اجاره ای صحیح است؟ امام (ع) فرمود: لابأس یعنی اشکالی ندارد و اجاره مشروع است.

حال این حدیث با حدیث قبلی متعارض است زیرا حدیث قبلی می گفت: حرام اجرته یعنی اجاره اش حرام است و این حدیث می گوید: اجاره اش اشکالی ندارد، و در نتیجه تعارضا و تساقطا پس حدیث جابر به درد استدلال نمی خورد.

مرحوم شیخ دو جواب می دهند:

---

(۱) وسائل ج ۱۲ ص۱۲۵ باب ۳۹.

۱ ـ ما کاری می کنیم که بینهما جمع شود و تعارض برداشته شود به این صورت که حدیث جابر سه احتمال داشت که ذکر شد، این حدیث هم سه احتمال دارد به همان بیان، و جمع به اینست که بگوئیم: حدیث جابر نقص در ما نحن فیه و ظاهر در صورت اتفاقی وتصادفی است یعنی قدر متیقن از آن صورت اوّل است، و حدیث ابن اذینة نص در صورت اتفاقی بودنِ حمل خمر وخنزیر، و ظاهر در ما نحن فیه است. یعنی قدر متیقن از آن همین صورتی است که اتفاقاً و تصادفاً چنین حملی صورت بگیرد، آنگاه هر کدام را برقدر متیقن حمل می کنیم و تعارض برداشته می شود [نظیر آنچه در رابطه با ثمن العذرة سحت، و لابأس ببیع العذرة ذکر کردیم.] و در نتیجه خبرِ جابر، به درد ما نحن فیه می خورد.

**قوله: فتأمل:**

اشاره به اینست که جمع ارزشمند جمع عرفی است و آن در صورتی است که یکی از متعارضین یا هردو قرینه بر تصرف در ظاهر یکدیگر باشند و در ما نحن فیه چنین قرینه ای وجود ندارد و لذا اینها را به عرف بدهیم قابل جمع ندانسته و آنها را متعارض می دانند و نوبت به قواعد متعارضین می رسد پس این جواب ناتمام است.

۲ ـ برفرض که دو حدیث مذکور متعارض باشند و قابل جمع نباشند و از نظرقواعد متعارضین هم ترجیحی در بین نباشد و متکافئین باشند و تساقط کنند تازه دستمان از این خبر کوتاه می شود ولی عمومات متقدّمه [اکل و ایکال به باطل ـ اعانت بر اثم ـ حدیث نبوی ان الله اذاحرّم شیئاً حرّم ثمنه، روایت تحف العقول و ...]ما را بس است و برفساد و حرمت چنین معامله ای دلالت می کند.

**۵ ـ قوله: و قد یستدلّ:**

بعضی ها برای اثبات فساد و بطلان چنین معاوضه ای [که مقصود اصلی منفعت محرّمه است و ثمن صد در صد در قبال انتفاع حرام بذل شده است.] به

اخبار و روایاتی استدلال کرده‌اند که در آنها از امام (ع) راجع به بیع الخشب به کسی که آن را خریده و صلیب یا صنم درست می‌کند، سئوال شده، به عنوان نمونه دو حدیث را می‌آوریم:

الف: مکاتبهٔ ابن أذینة: [منظور عُمربن أذینه است و از اصحاب امام صادق (ع) بوده و در میان محدّثین یک نفر بیشتر به این نام نیست و مورد وثوق هم بوده‌است، به کتاب تنقیح المقال[1] مراجعه شود.]

راوی کتباً از امام (ع) چنین سئوال کرده: مردی دارای چوبهائی است و آنها را به کسی فروخته که او این چوبها را صلیب درست می‌کند، آیا این معامله جایز است؟ حضرت در جواب فرمودند: لا، ای لایجوز البیع[2] [قاعدتاً چون مکاتبه است باید فکتب (ع) لا، باشد نه فقال: لا،].

ب: روایت عمرو بن حُرَیث: [به نقل مرحوم مامقانی در تنقیح المقال ج۲ ص۳۲۷ از قول علاّمه ره در الخلاصه، باید کلمهٔ حُرَیث را به ضمّ عین ... بخوانیم، و خلاصه اینکه مصغّر حارِث است بروزن رُجَیْل، نه اینکه بروزن کریم باشد.]

راوی از امام (ع) می‌پرسد: چوب درخت توت را می‌فروشم به کسی که از آن صلیب یا صنم درست می‌کند، آیا معامله بکنم؟ حضرت فرمودند: لا، یعنی لاتَبِعْ، حق نداری چنین معامله ای بکنی.[3]

حال به امثال این روایات استدلال شده مبنی براینکه بیع به قصد حرام [که تمام ثمن در برابر منافع محرّمه واقع شود] جایز نیست.

قوله: وفیه:

---

(۱) تنقیح المقال ج ۲ ص ۳۴۰ و ۳۴۱.

(۲) وسائل الشیعه ج۱۲ ص۱۲۷ باب ۴۱ حدیث اول.

(۳) وسائل الشیعه ج۱۲ ص۱۲۷ باب ۴۱ حدیث ۲.

مرحوم شیخ ره در ردّ این استدلال می‌فرمایند: روایات مذکور مربوط به مسئله چهارم است که بیع الخشب ممّن یعلم انّه یعمله خمراً باشد یعنی فروشندهٔ مسلمان می‌داند که خریدار این چوبها را صلیب یاصنم خواهد درست کرد ولو اینها نه داعیِ مسلم بربیع است و نه مقصود اصلی از بیع که ثمن مقابل آن باشد و سیأتی.

وامّا حمل این روایات برمسئله اول که بیع به قصد منفعت حرام باشد [چه به صورت شرط ضمن العقد که فروشندهٔ مسلمان برخریدار شرط کند که: بعتک هذا الخشب بشرط ان تجعله صلیباً او صنماً و چه بصورت شرط خارج العقد، که پیش از اجراء صیغه طرفین تبانی و توافق کرده باشند براینکه مشتری در جهت حرام استفاده کند و چوبها را بت یا صلیب بسازد و سپس براساس همان تواطی قبلی، عقدالبیع را انشاء کنند.] واینکه فروشندهٔ مسلم چوب را به قصد صلیب یا صنم بفروشد [علاوه براینکه می‌داند که مشتری چنین استفاده ای خواهدبرد خود فروشنده هم به همین مقصود می‌فروشد.]

این حمل خیلی بعید است زیرا معمولاً مسلمان را در این کار [صلیب یا صنم ساختن] غرضی و مقصدی نیست تا از بیعش آن را درنظر بگیرد، و تا روایات براین فرض حمل شود. در نتیجه این اخبار دلیل برمسئلهٔ ما نیست.

قوله: والفرق:

گویا کسی می پرسد: مفاد این اخبار بامفاد اخباری که راجع به اجارة البیت والدّابة لمن یحمل علیها الخمر و... که در دلیل چهارم مطرح شد، یکی است و تعابیر مثل هم است، با این ملاحظه چگونه در اخبار اجارة البیت و الدّابة احتمالاتی دادید و از جمله اینکه منظور اجاره به قصد الحرام باشد و گفتید به درد مسئلهٔ اولی می خورند ولی دراخبار بیع الخشب ... این احتمال را بعید فی الغایة می دانید؟ سرّمطلب چیست؟

مرحوم شیخ در جواب می فرمایند: قیاس مع الفارق است زیرا که در دستهٔ اوّل اینکه منزل یا مغازه ای محلّ خرید و فروش مشروبات الکلی باشد، یک منفعت عرفیه و فائده دنیویه ای است که ای چه بسا مسلمان هم برای این منظورمرکب یا منزلش را اجاره می دهد همانطوری که به منظور سایرمحرمات [از قبیل قمارخانه شدن، محلّ رقص و دانس و ساز و آواز شدن، محلّ حبس آزادیخواهان شدن و ... ] اجاره می دهد وای چه بسا برای این منظورها مال الاجارة بیشتری داده می شود و موجر دنبال همین جهت است و کاری ندارد که مستأجر چه می کند.

پس اجاره به این مقاصد محرّمه فراوان است ولذا آن اخبار براین مسئله قابل حمل بودند. ولی در مورد بیع العنب ممن یجعله خمراً، و بیع الخشب ممن یجعله صلیباً او صنماً، در اینها مسلمان را غرض و مقصدی نیست، اصل بیع العنب والخشب مقصود است زیرا که پول آنها را اخذ کرده و ما یحتاج خود را تامین می کند ولی بیع به این منظور، مقصود مسلم نیست مگر خیلی کم. و حمل اخبار مذکور بر مورد نادر یا معدوم نشاید، پس منظور همان فرد رائج و غالب و مورد سئوال است که می دانیم که مشتری از چوب در جهت صلیب یا صنم استفاده خواهد کرد معذلک آیا بیع روا است؟ در نتیجه اخبار مذکور به درد مسئله اوّل نمی خورد و با مسئله رابعه که خواهد آمد متناسب است.

قوله: نعم:

به یک صورت می توان از اخبار مذکور، برمسئلهٔ اولی استدلال کرد و آن اینکه: در همان مسئله رابعه که معنای مطابقی اخبار است اگر ثابت کردیم که: بیع الخشب و العنب و ... ممن یعلم انه یجعله صلیباً او خمراً، بیع حرام است[به دلیل ظاهر این اخبار که کلمهٔ «لا» داشت یعنی لایجوز بیعه یا لا تبع] آنوقت برای مسئلهٔ اوّل به فحوی و مفهوم موافقت آنها استدلال می کنیم و

می گوئیم:

اگر مجرّد بیع العنب به کسی که فروشنده علم دارد که او استفادهٔ حرام خواهد کرد جایز نباشد پس آنجا که علاوه بر علم مذکور قصدش هم همین است و با مشتری شرط می کند که در جهت حرام استفاده کند، بطریق اولی این بیع حرام است، و به این ترتیب اخبار مذکور دلیل برمسئله اولی می شوند، ولی در خود مسئله چهارم اخبار دو دسته است:

۱ـ اخباری که چنین بیعی را تجویز نمی کند و می گوید: لا، که ذکر شد.

۲ـ اخباری که این بیع را تجویز می کند و می گوید: لا بأس ببیعه.

و دستهٔ دوّم از لحاظ ظهور ای چه بسا از دستهٔ اوّل اقوی است و بلکه نصّ در جواز است و عندالمعارضه یا دستهٔ دوّم مقدم می شود و یا لااقلّ با دسته اوّل تعارضا و تساقطا و در نتیجه در مسئله رابعه به اخبار دستهٔ اوّل نتوان استدلال کرد تا چه رسد به استفاده ازمفهوم موافقت آنها و استدلال بر مسئلهٔ اولی.

پس به نظر مرحوم شیخ باید از خیر دلیل پنجم گذشت وعمده همان ادلّهٔ اربعه ای است که شیخ اعظم ره آوردند.

قوله: ثم انه:

تا به حال دو سه نمونه مثال ذکرکردیم از قبیل: بیع العنب بشرط ان یجعله خمراً، بیع الخشب بشرط ...، اجارة البیت به منظور بیع الخمر و ...، حالا یک ضابطهٔ کلی عرضه می کنیم و آن اینکه: هر چیزی که هم دارای منافع محلّلهٔ معتده، و هم دارای منافع محرّمه است اگر بیع آن صرفاً برای استفادهٔ حرام باشد، ممنوع است. چرا که اکل مال به باطل است خواه از موارد و مصادیق مذکوره باشد یا از موارد دیگر، نظیر بیع السیف به منظور استفاده های حرام، بیع السکّین برای قتل و جرح و ...، بیع موادّ معیّن برای اینکه از آنها مادّهٔ منفجره ساخته و بی گناهی را هلاك کنند و ...

قوله: ثم انه:

اینکه فروشنده برایع شرط می کند که: می فروشم بشرط اینکه در جهت حرام از آن استفاده کنی.

گاهی شرط را در متن عقد ذکر می کند مثلاً می گوید: بعتک علی ان تجعله خمراً و... که شرط ضمن العقدی است [به نحو تعدد مطلوب یا وحدت مطلوب که در باب خیارات خواهد آمد.]

و گاهی از خارج تبانی کرده اند و در مقاولات و مذاکراتِ مقدماتی و پیش از معامله توافق کرده اند که مشتری حتماً در جهت حرام از مبیع استفاده کند و بعد عقد را بانیاً علیه انشاء کرده اند یعنی در متن عقد تصریح به شرط نشده ولی قصد طرفین برهمان شرط است.

شیخ اعظم ره می فرمایند: در ما نحن فیه که بیع به منظور حرام، باطل و غیر جایز است، از این حیث لافرق میان شرط الحرامی که در متن عقد بیاید یا از خارج تبانی کنند در هر صورت معامله باطل است زیرا که مناطِ حکم، یکسان است. و آن عبارتست از اکل مال به باطل بودن که مناطِ بطلان و حرمت است و این در هر دومورد وجود دارد، پس حکم هم در هر دو جا هست.

آری شرط ضمن العقدی با شرط خارج العقدی یک تفاوت دیگری دارند که مربوط به باب خیارات است و مخصوص شروط صحیحه هم هست وآن اینکه:

اگر شرط ضمن العقد باشد، لزوم و فاء می آورد، والمؤمنون عند شروطهم آن را شامل می شود و مشتری ملزم است بدان وفا کند، و اگر وفا نکرد بایع حق الخیار تخلّف شرط دارد، و اگر شرط خارج از عقد بود والزام والتزام ضمنی نبود، وجوب وفا ندارد و مشتری آزاد است.

ولی این مطلب دیگری است، و ربطی به ما نحن فیه ندارد، در ما نحن فیه به حکم وحدت مناط، وحدت حکم درست می شود یعنی در هر دو صورت بیع

باطل است.

**قوله: و من ذلک یظهر:**

بعضی‌ها صحت و بطلان بیع را در ما نحن فیه، بریک مسئله ای در باب خیارات مبتنی کرده‌اند و آن اینکه: اگر شرطی فاسد بود یعنی خلاف کتاب و سنّت بود [که ما نحن فیه از همین قبیل است چون جعل العنب خمراً حرام و مخالف شرع است.] آیا شرط فاسد علاوه براینکه خودش فاسد است، مفسدِ عقد هم هست؟ یا فساد شرط به عقد سرایت نکرده و موجب فساد عقد نیست؟ اگر شرط فاسد را مفسد بدانیم در ما نحن فیه باید بگوئیم: این بیع العنب او الخشب با قصد مذکور فاسد و باطل است و اگر شرط فاسد را مفسد ندانیم، بیع باطل نیست.

مرحوم شیخ می‌فرماید: مما ذکرنا که وحدت مناط باشد روشن می‌شود که این تفصیل هم در مسئله ما نمی‌آید یعنی چه ما در آن مسئله قائل به افساد باشیم و چه نباشیم، در ما نحن فیه معامله باطل است، زیرا که منفعت، وقتی منحصر به حرام شد، اکل مال در مقابل آن باطل است، و از این باب معامله حرام است و ربطی به آن مسئله ندارد.

**قوله: وقد تقدم:**

این در واقع مؤیّدی برحرمت و بطلان بیع است، و آن اینکه: در القسم الاوّل که راجع به آلات عبادت و قمار و لهو و کلاً آلات حرام بحث می‌کردیم گفتیم: بیع به قصد مجموع مادّه و هیئت باطل است اگرچه موادّ آن آلات دارای منافع محلّله باشند، اگر بیع آلات حرام باطل باشد پس بیع العنب و الخشب به شرط مذکور بطریق اولی حرام است و وجه اولویت اینست که در باب آلات حرام مادّه‌ای و هیئتی هست که هر دو جزء هستند.

[البته جزء تحلیلی عقلی نه جزء عرفی که قبلاً ردّ شد] و هیئت قبول کننده تر

است تفکیک از مادّه را به اینکه هیئت صلیب و صنم را بهم زده ومادّهٔ تنها بماند، ومعذلک بیع جایز نشد پس در ما نحن فیه که شرط و مشروط هست و شرط قابل تفکیک از مشروط نیست بطریق اولی بیع جایز نخواهد بود.

قوله: وسیجییء:

ممکن است مراد از این عبارت این باشد که در مسئله آتیه مطلبی داریم که مؤید همین حکم یعنی فساد و بطلان معامله است در مورد شرط و مشروط، بنابراین مراد از مسئله آتیه همین مسئله ثانیه است که ذیلاً خواهد آمد، و مشار الیه هذا هم فساد و حرمت بیع است. و ممکن است مراد این باشد که بزودی در مسئله آتیه یعنی مسئله چهارم خواهد آمد مطلبی که مؤید اینست که مسئله ما مبتنی بر بحث افساد الشرط الفاسد نیست، ولی احتمال اوّل انسب است.

## (مسئلهٔ ثانیه)

مسئله دوّم از مسائل اربعهٔ قسم ثانی راجع به اینست که شیئی مورد معامله هم دارای منافع محلّله است و هم دارای منافع محرّمه، و مقصود متعاقدین صرفاً منافع محلّلهٔ مبیع نیست چه اینکه متعلق البیع خصوص منافع محرّمه هم نیست بلکه مقصود اصلی هم حلال و هم حرام است، و ثمن در مقابل هر دو بذل می شود.

مثلاً کنیز آواز خوانی را به مبلغ معیّنی خریداری می کند که لولا صفة التغنّی به آن مبلغ نمی خرید، فرضاً بدون این صفت به هزار درهم و با وجود این وصف، به هزار و پانصددرهم می خرد، یا عبدی را که دردزدی، قمار بازی، لهو لعب، و سایر جهات محرّمه مهارت دارد به ثمن معیّنی [مثلاً / ۱۰۰۰ درهم] خریداری می کند که اگر چنین مهارتی نداشت به مبلغ کمتری [مثلاً / ۸۰۰ درهم] خریداری می کرد، حال چنین معامله ای چه حکمی دارد؟

مرحوم شیخ چهار صورت بیان می کنند:

۱ـ صفت تغنّی یا ماهریّت در سرقت، در هنگام معامله اعتبار و ملاحظه شده آنهم به عنوان اینکه یک صفت حرامی هست و بگونه ای ملاحظه شده که در زیادی ثمن دخیل بوده و بخشی از ثمن [۵۰۰/ درهم مثلاً] در مقابل همین صفت قرار گرفته است و مقصود متعاملین از این معامله است در این صورت کل معامله باطل و فاسد بوده و حرام است [مراد شیخ حرمت تکلیفی و وصفی یعنی فساد است.] ادلّهٔ حرمت و فساد: به سه دلیل استدلال می کنند:

الف ـ بذل مقداری از ثمن در مقابل صفت حرام است و به این ملاحظه از مصادیق اکل مال به باطل است چون این صفت ارزش و مالیت شرعیه ندارد، و اکل مال به باطل ممنوع است، پس چنین بیعی ممنوع است.

ان قلت: چه مانعی دارد که بین قید [مغنیه بودن] و مقیّد [ذات جاریه] تفکیک ایجاد کنیم و بگوئیم: بیع نسبت به مقیّد یعنی خود جاریه به مبلغ هزار درهم صحیح است ولی نسبت به صفت تغنّی به مبلغ پانصد درهم باطل است؟

قلت: چنین تفکیکی نه پشتوانهٔ عرفی دارد و نه مستند شرعی:

امّا از نظر عرف: چنین تفکیکی معروف و متعارف و شناخته شده نیست زیرا که عندالعرف قید یک امر خارجی جدا و قابل تفکیک از مقید نیست بلکه یک امر معنوی است که با تحلیل عقلی درست می شودمثل رقبه و ایمان، عبدو کتابت که نتوان این اوصاف و قیود را از موصوفاتشان جدا کرد، و روی همین اصل که جزء تحلیلی است نه خارجی ثمن هم در مقابل آن واقع نمی شود بلکه تمام ثمن در مقابل عینی قرار می گیرد، هرچند این قید داعی بر فزونیِ ثمن باشد. در نتیجه چون قابل تفکیک نیست پس آن بخش از ثمن که در مقابل این وصف است [۵۰۰/ درهم] اکل مال به باطل می شود [و از سه حال خارج نیست:

۱ـ تمام معامله باطل باشد وهو المطلوب.

۲ ـ کلّ معامله صحیح باشد، این قابل التزام نیست چون بخشی از آن اکل به باطل است.

۳ ـ تفکیک بین قید و مقید بیاندازیم که اینهم ناصحیح است پس همان بطلان را اختیار می کنیم.]

و امّا از نظر شرع: شرعاً هم چنین تفکیکی واقع نشده و یک مورد هم نمونه ندارد تا ما نحن فیه دومیِ آن باشد زیرا از نظر شرعی آنچه در میان اصحاب و علماء امامیه معروف می باشد اینست که: الثمن لا یقسط علی الشروط، یعنی ثمن برشروط و قیود توزیع نمی شود [ولذا در باب خیار شرط خواهد آمد که اگر بایع با مشتری شرط ضمن العقدی کرد و او هم قبول کرد ولی بعداً به شرطش وفا نکرد خیال تخلف شرط دارد ولی به معنای اینست که یا فسخ فی الکل و یا امضاء فی الکل، و امّا اینکه امضا کند و ارش و تفاوت را بگیرد احدی این را نگفته و اگر ثمن برشرط توزیع می شد جای این سخن باقی بود] و درنتیجه بخشی از ثمنِ خود عین به باطل بوده، و به غیروجه شرعی است پس باید کلّ معامله باطل باشد چون امکان حکم به صحتِ جمیع آن که نیست.

ب: روایت هم داریم مبنی براینکه: ثمن الجارية المغنيّة سحت.[1]

کیفیت استدلال: کلمهٔ سحت یا به معنای باطل و فاسد است، پس مستقیماً به درد ما می خورد که چنین معامله ای باطل است و یا به معنای حرمت، و حرمت شدیده است بازهم بالملازمه دالّ برفساد است چون اگر فاسد نبود وجهی برای سُحت بودنِ ثمن نبود. پس چنین معامله ای باطل است.

ج: روایت دیگر می گوید: گاهی از اوقات انسان جاریه ای دارد که موجب سرگرمی غلط و خوشگذرانی او می شود یعنی همان جاریهٔ مغنیه، و ثمن چنین جاریه ای مثل ثمن کلب است، همانطوری که ثمن الكلب سحت، ثمن جاریهٔ

(۱) وسائل الشیعه ج۱۲ ص۸۷، باب ۱۶، حدیث /۴.

کذائی هم سحت است[1].

۲ـ صورت ثانیه اینست که صفت حرام یعنی تغنّی و مهارت در قمار و... در معامله ملاحظه شده ولی نه به عنوان اینکه بخشی از ثمن در مقابل آن باشد بلکه به عنوان داعی بر معامله، یعنی انگیزهٔ طرفین از اینّ معامله همان استفاده از حرام است، هرچند متعلق البیع خود عین است این صورت که بیع به داعیِ حرام واقع می شود در مسئله ثالثه داخل می شود که حکمش خواهد آمد.

۳ـ قوله: نعم:

صورت سوم اینست که اصلاً صفت تغنّی نه از حیث اینکه صفت حرامی است و نه از حیث اینکه صفت کمالی است، به هیچ عنوان در معامله لحاظ نشده و بکلّی طرفین از آن قطع نظر کرده اند و تمام توجّه به خود جاریه و عبد و خدمات معمولیِ آنها است و وجود این صفتِ حرام کأنْ لم یکن تلّقی می شود، و در مقدار ثمن هیچ نقشی ندارد. چنین معامله ای بلااشکال جایز و صحیح است زیرا که مقتضی از برای صحت موجود است که همان مالیت داشتن خود جاریه باشد و مانع هم از بیع مفقود است که ثمن در برابر انتفاع حرام قرار بگیرد و اکل مال به باطل شود. پس معامله صحیح است.

۴ـ صورت چهارم اینست که صفت تغنّی و مهارت در معامله ملاحظه شده و مدّنظرِ متعاقدین است امّا نه از حیث اینکه یک صفت حرامی است بلکه از حیث اینکه یک صفت کمالی است [واضح است که صوت نیکو یک کمال است، و انسانِ دارندهٔ این صوت از فاقد آن کاملتر است، و نیز مهارت عبد یک کمالی است و حَاکی از استعداد و قابلیت درونیِ او است هرچند که این استعداد راهنمائی نشده و این مهارت در مسیر انحرافی بکار گرفته شده ولی بالاخره یک کمال و برجستگی است.] که گاهی در جهات حلال مصرف می شود و از آن

(۱) وسائل الشیعه ج۱۲ ص۸۸ باب ۱۶ حدیث ۶.

استفادهٔ حلال می شود [مثلاً از صوت نیکوی جاریه در جهت قرائت قرآن، مرثیه سرائی برای زنان و... استفاده می شود.]

و در نتیجه به خاطر این صفت کمال بودن، و بداعیِ آن ثمن افزایش پیدا می کند، آیا چنین معامله ای صحیح است؟

شیخ اعظم ره می فرمایند: اگر منفعت محلّلهٔ این صفت، یک منفعت معتدّبه ای باشد که با منفعت حرام مساوی و یا حتی برآن می چربد در اینجا بلااشکال معامله صحیح است چه به صورت داعویت که ثمن معیّن و زائد در برابر خود جاریه است، و این صفت کمال داعی ازدیاد شده، وچه بصورت مقابله که بخشی از ثمن در مقابل این صفت باشد. در هر حال این معامله اکل مال به باطل نیست و مانع دیگری هم ندارد. ولی اگر منفعت حلال این صفت کمال، یک منفت نادره و غیر معتدٌبها باشد چنین منفعتی قابلیت آن را ندارد که مقداری از ثمن در برابر آن باشد چون مالیت ندارد ولی آیا بصورت داعی برازدیاد ثمن می تواند دخیل باشد یا نه؟ و به این عنوان بیع صحیح است یا نه؟ دو وجه است:

۱ـ عدّه ای برآنند که صفت کمال مذکور تابع خود عین و بدان ملحق است و همانطوری که اگر خود عین و موصوف دارای منافع محللهٔ نادره و غیر معتدّه بود بیعش جایز نبود، هکذا اگر منفعت حلالِ صفتِ کمالِ مذکور نادره بود، ازدیاد ثمن بخاطر او جایز نیست.

۲ـ عدّه ای برآنند که صفت مذکور داعی است و کلّ ثمن در مقابل عین جاریه است که مالیت دارد و هیچ مانعی ندارد که بخاطر وجود فلان صفت کمال و منفعت حلال نادرش قیمت عین بالا رود مرحوم شیخ همین وجه را تقویت می کنند و فتوی به صحت این معامله می دهند به این دلیل که چنین معامله ای اکل مال به باطل نیست و مانعی هم ندارد.

قوله: والنص:

اگر کسی بگوید: روایات باب مطلق است و بقول مطلق فرموده: ثمن الجارية المغنية سحت و تفصیل نداده که صفت تغنّی چگونه ملاحظه شود؟ آیا به عنوان اینکه صفت حرامی است؟ یا به عنوان یک صفت کمال؟ پس باید مطلق حکم به بطلان کرد و چرا شما در بعض صور بیع را تجویز کردید؟

در جواب مرحوم شیخ می فرماید: این اطلاقات از باب حمل برغالب است یعنی غالب در جاریه های مغنیّه عبارتست از استفاده از آنها در جهات حرام از مجالس رقص و... و کم است که در جهات حلال استفاده شود لذا النادر کالمعدوم و بقول مطلق فرموده: سحت وگرنه اگر موردی بود که صفت تغنّی به عنوان کمال ملاحظه شد دیگر مشمول این اخبار نیست، و در آن مورد بیع جایز است.



## (مسئله ثالثه)

مسئله سوّم از مسائل چهارگانهٔ قسم ثانی، در رابطه با اینست که شیئی مورد معامله هم دارای منافع حلال و هم حرام است، و مشتری آن را به منظور جهات محرّمه می خرد، و فروشنده هم از نیّت مشتری آگاه است و داعیِ فروشنده هم از این بیع همان جهتِ حرام است، مثلاً انگور را به کسی که آن را خمر درست می کند می فروشد یا چوبرا به کسی که آن را صلیب و صنم درست می کند، می فروشد. و در متن عقد شرط نکرده از خارج هم تبانی نشده و بخشی از ثمن یا تمام آن در برابر منفعت حرام واقع نشده بلکه در برابر خود عین یعنی عنب و خشب قرار گرفته ولی داعی و محرّکِ درونی فروشنده از فروش انگور و چوب به فلان مشتری [که کارش خمر سازی و صلیب و صنم سازی است] اینست که انگورها شراب شود، آیا چنین بیعی جایز است یا خیر؟

مرحوم شیخ می فرماید: چنین بیعی که به داعی حرام واقع شده حرام است

[و ظاهراً مرادشان از حرمت به قرینهٔ وحدت سیاق این مسئله با مسئله اوّل و دوّم، اعمّ از حرمت تکلیفی و وضعی ای الفساد است ولی خواهیم دید که دلیل شیخ وافی به این مراد نیست.]

دلیلی که می‌آورند اینست که: چنین بیعی اعانت براثم است یعنی فروشنده با این بیع وسیلهٔ حرام را فراهم کرده، مقدمه‌ای از مقدمات صدور حرام از غیر را ایجاد کرده، دست او را باز کرده و او را در ارتکاب حرام متمکن ساخته، «صغری» و اعانت براثم و گناه و عدوان به نص قرآن حرام است آنجا که فرموده: ولا تعاونوا علی الاثم و العدوان «کبری» پس چنین بیعی حرام است «نتیجه».

[همانطور که اشاره شده و در آینده هم از خود شیخ ره بدان تصریح خواهد شد، این آیه فقط حرمت تکلیفی را دلالت دارد که اعانت براثم موجب عقوبت است و بیع مذکور هم مصداق آنست پس حرام است امّا فساد و بطلان بیع را دلالت نمی کند، و در معاملات هم ملازمه‌ای بین حرمت و فساد نیست و لذا با این دلیل آن مدّعای اعم اثبات نمی شود.

آری بعد از استدلال به آیه فرموده: و لااشکال و لاخلاف که از این جمله بوی اجماع می‌آید یعنی حرمت و بطلان اجماعی است، حال اگر چنین اجماعی درکار باشد قابل استدلال هست ولی آیا اجماع تا چه حدّ ارزش دارد؟ در اصول باید بحث شود.

غیر از دو دلیل مذکور آیا از عمومات می توان استفاده کرد؟ ممکن است کسی از دو روایت منع در مسئله چهارم استفاده کند و به فحوای آندو استدلال کند و بگوید اگر آنجا که داعی برحرام ندارد بیع باطل باشد پس بطریق اولی اینجا که داعی دارد بیع باطل است ولی سیأتی که آن روایات معارض دارد و قابل استدلال نیست ممکن است کسی از دلیل اکل مال بباطل استفاده کند، ولی این دلیل در ما نحن فیه نمی آید زیرا که ثمن در برابر عنب و خشب است و آنها هم مالیت دارند

پس اکل مال به باطل نیست.

ممکن است از عموم نبوی (ص) استفاده کنیم که انّ الله اذا حرّم شیئاً حرّم ثمنه، ولی این‌دلیل هم در ما نحن فیه جاری نیست زیرا که عنب و خشب تحریم نشده تا ثمن آن تحریم شود. آری ممکن است از فرازی از روایت تحف العقول استفاده کنیم که داشت: او شیئی فیه وجه من وجوه الفساد، و بگوئیم این بیع به داعی الحرام هم منشأ فساد است و از جهتی از جهات در او مفسده است که مقدمة الحرام ومنشأ الحرام می‌باشد و از این باب حرام است و سیأتی که روایت تحف العقول در مقام بیان فساد است پس به حکم این فراز آن معامله فاسد است.]

## (مسئله رابعه)

**قوله: و امّا لو لم یقصد:**

مسئله چهارم اینست که عنب یا خشب یا هر شیئی دیگر را به کسی می‌فروشد که می‌داند که خریدار درجهت حرام استفاده خواهد کرد، و مبیع را تبدیل به خمر یا صلیب وصنم خواهد نمود ولی فروشنده چنین قصدی ندارد و به این نیّت به او نمی فروشد و داعیِ او از این بیع، خمر و صلیب سازی نیست بلکه داعیِ او رسیدن به پول است که جنسی و کالائی دارد و می خواهد بفروشد و به پول آن برسد و مایحتاج زندگی اش را تامین کند و کاری ندارد که مشتری چه استفاده‌ای می برد و لذا بطور مساوی به این مشتری می فروشد به مشتریهای دیگر هم می فروشد و هیچ انگیزهٔ حرامی او را وادار به بیع نکرده فقط چیزی که هست اینست که می داند که اگر انگور بدست فلان مشتری برسد او کارش خمر سازی است و فوراً اینها را خمر می کند. آیا چنین بیعی جایز است؟ آیا بیع العنب ممن یجعله خمراً صحیح است؟ آیا بیع الخشب ممن یعلم انه یعمله صلیباً جایز است؟

می فرماید: اکثر فقهاء شیعه طرفدارِ عدمِ تحریمِ چنین بیعی هستند و دلیل آنها اخبار مستفیضه ای است که در این رابطه وارد شده و به عنوان نمونه دو روایت را می آوریم:

۱ـ مکاتبهٔ عمر بن اذینه از امام صادق[1] (ع) راوی گوید: کتباً از محضر امام صادق پرسیدم: مردی است که باغ انگور و درختان انگور دارد، انگورهای باغ را به کسی می فروشد که می داند او اینها را تبدیل به خمر یا وسیلهٔ مستی آور می کند.

[مرحوم شهیدی درحاشیه ص ۳۲ فرموده: قوله فی روایة ابن اذینة یجعله خمراً او مسکراً، اقول: فی الوافی سکّراً بدل مسکراً ثم قال بیان السکّر محرکة یقال بالخمر والنبیذ یتخذ من التمر و لکلّ مسکرٍ انتهی فعلی هذا یصحّ عطف السکّر علی الخمربکلمة او بان یراد منه النبیذ المتّخذ من التّمر کما یشهد له ذکر التمر قبل ذلک ولا ینافیه الاقتصار بذکر الکرم فی الاوّل لاحتمال کونه لکثرة کرمه. وامّا بناءً علی ما فی المتن لابدّ من الالتزام بکونه للتردید من الروای.]

آیا فروش به چنین کسی جایز است؟ امام (ع) فرمودند: فروشنده این انگورها را در هنگامی فروخته [کلمه الابّان به کسره همزه و تشدید باء بروزن فعّالْ به معنای هنگام و زمان یک شیئی اَست.] که اینها شربش [اگر عصیرعنبی فَروخته] یا اکلش [اگر خود عنب را فروخته] حلال بوده [پس کاملاً مالیت داشته و منافع محلّلهٔ مقصوده داشته] در نتیجه بیع او اشکالی ندارد. [حالا مشتری بعداً آنها را تبدیل به خمر نموده و ربطی به بایع ندارد و وزر و وبال آن به عهدهٔ خود مشتری است ولا تزر وازرة وزر اخری] این روایت نصّ در جواز چنین بیعی است.

۲ـ روایت ابی کهمش[2]: راوی می گوید: مردی از امام جعفر صادق (ع)

---

(۱) وسائل الشیعه ج ۱۲ ص۱۶۹ باب ۵۹، حدیث۵.

(۲) وسائل ج۱۲ ص۱۷۰، باب ۵۹ حدیث ۶.

سئوال کرد ... تا اینجا که محلّ شاهد اینست: ثم قال یعنی امام (ع) فرمود: هوذا [مرحوم شهیدی درحاشیهٔ ص ۳۲ـ۳۳ فرموده:

اقول: قال فی الجواهر فی لباس المصلّی فی ذیل قول المحقق ... فقال (ع) هوذا نحن نلبس ... ما هذا لفظه: قیل هوذا فی کلامه (ع) بفتح الهاء و سکون الواو کلمة مفردة تستعمل للتأکید و التحقیق و التتابع والاتصال مرادفة «همی» فی لغة الفرس فی اشعار بلغائهم کثیراً لا انّ المراد منه الضمیر و اسم الاشاره ...] به هر حال دو احتمال در این کلمه وجود دارد:

۱ ـ کلمهٔ واحده باشد که از صاحب جواهر نقل شد و برای تاکید می‌آید و مرادف فارسیِ آن همی است که همی گفتا یعنی حتماً بگفت به فرمودهٔ علاّمه طباطبائی در این بیت از شعر:

همی گفته و گفته ام بارها ... بود کیش من مهر دلدارها.

وهوذا بروزن فعلا یعنی خور خور ما یا حتماً ما.

۲ـ مرکب ازضمیر هُوَ و اسم اشارهٔ ذا باشد ای الامر کذلک.

بعد امام ادامه داد: خور ما ثمرهایمان را به کسی یا کسانی می فروشیم که می دانیم که آنها این تمرها را تبدیل به شراب خرما خواهند کرد.

کیفیت استدلال: اگر بیع ممن یعلم انه یجعله خمراً حرام و باطل بود هرگز امام (ع) این کار را نمی کرد پس معلوم می‌شود چنین بیعی مشروع و حلال بود.

**قوله: الی غیر ذلک:**

یعنی دو روایت که نصّ در مطلوب بود و از همهٔ روایات باب اقوی دلالةً بود ما آوردیم ولی روایات دیگری هم وجود دارد که از حیث ظهور و دلالت به این پایه نیست امّا آنها هم مُثبِت مطلوب ما هستند.

**قوله: و قد یعارض:**

در مقابل اخبار مستفیضهٔ مذکور که دالّ برجواز بودند دو روایت وجود دارد

که دالّ برمنع هستند: ۱ـ روایت عمر بن اذینه[1]: مردی چوبهائی دارد و آنها را به کسی که اینها را تبدیل به صلیب می کند می فروشد آیا حق دارد بفروشد؟ حضرت فرمود: لا، یعنی حق ندارد بفروشد.

۲ـ روایت عمرو بن حُریث[2]: من درختان توتی دارم چوبهای آن را می فروشم به کسی که اینها را صلیب و صنم درست می کند، آیا مجازم بفروشم؟ حضرت فرمودند: لا، یعنی لا تبع، مجاز نیستی.

حال ما هستیم و دو دسته اخبارمتعارضه: اخبار الجواز، اخبار المنع، چه باید کرد؟ سه نوع حمل و وجه الجمع بینهما ارائه شده:

۱ـ بعضی از فقهاء گفته اند: اخبار جواز را حمل می کنیم برهمین مسئله چهارم که فروشنده هیچ انگیزه ای برحرام ندارد و فقط می فروشد به کسی که یعلم انه یجعله خمراً، ولذا از طرف بایع، بیع، گیری ندارد. و اخبار منع را حمل کنیم برمسئلهٔ اوّل که فروشنده با خریدار در متن عقد یا خارج از عقد شرط می کند و او را ملزم می سازد که: می فروشم به تو به شرط اینکه چوبها را صلیب یا صنم بسازی، و چون چنین شرطی می کند در حقیقت ثمن در مقابل منافع محرّمه واقع می شود و چنین معامله ای سر از اکل مال به باطل در می آورد که آنهم جایز نیست. پس تعارض مرتفع شد.

مرحوم شیخ ره می فرماید: [قبلاً هم در مسئلهٔ اولی بعضی ها به این اخبار المنع استدلال کرده بودند و ما همانجا هم گفتیم الان هم می گوئیم: ] حمل اخبار المنع برمسئلهٔ اُولی خیلی بعید [و حمل بر فرد نادر یا معدوم] است زیرا که فروشنده وقتی شرطی می کند باید غرض دینی یا دنیوی و عقلائی داشته باشد و مسلمان بما هو مسلم چه غرض دینی یا دنیوی در صلیب یا صنم شدن چوبها دارد

---

(۱) وسایل الشیعه ج۱۲ ص۱۲۷ باب۴۱ حدیث اول.

(۲) وسائل الشیعه ج۱۲ ص۱۲۷ باب ۴۱ حدیث/۲.

که آن را در متن عقدش بگنجاند و شرط کند یا خارج از عقد چنین گفتگوئی انجام دهد، و بعد هم به محضر امام (ع) شرفیاب شده ازحضرتش راجع به جواز و عدم جوازِ چنین اشتراطی در آینده ها پرسش کند؟ غرضی ندارد تا چنین اشتراطی بیاید تا این روایات قابل حمل برمسئلهٔ اُولی باشد.

**قوله: وهل يحتمل:**

اینهم استفهام انکاری است و تاکید مطلب است، که یعنی قابل قبول نیست که فروشنده مسلمان که می گوید و می پرسد: ابيع التوت ممن يصنع ... منظورش این باشد که ابیعه در حالی که ضمن عقد یا خارج از عقد او را ملزم نموده ام به صلیب یا صنم سازی ... این برای مسلمان هدف نیست آن را در عقدش بگنجاند و خواستار آن باشد. پس چنین حملی ناتمام است و این راه حلّ تعارض نیست.

**۲ـ قوله: فالاولى:**

راه حلّ دوّم از مرحوم شیخ انصاری است که می فرماید:

ما اخبار الجواز را اخذ کرده و به جواز چنین بیعی فتوا می دهیم، و اخبار المنع را که ظهور در منع و تحریم دارند توجیه کرده و برخلاف ظاهرش یعنی برکراهت حمل می کنیم، و براین حمل شواهدی داریم:

[الف: اخبار جواز نصّ است و اخبارمنع ظاهر، و نص برظاهر مقدم است و ببرکت نص، ظاهر را توجیه کرده و برخلاف آن حمل می کنیم و این از موارد جمع عرفی است.]

ب: غیر واحدی از اخبار هم شاهد برکراهت این بیع است، و ببرکت همین اخبار جمعی[1] فتوی به کراهت داده اند.

ج: روایت حلبی و غیر آن از روایات دیگرهم شاهد این حمل است.

---

(۱) محقق در شرایع ج۲ ص۱۰ علامه در ارشاد ج۱ ص۳۵۷ شهید در لمعه ص۱۰۸ جواهر ج۲۲ ص۳۱ به مشهور نسبت داده.

[ظاهراً منظور شیخ از غیر واحدی از اخبار که در شاهد ـ ب ـ ذکر شد همین روایت حلبی و غیر آن باشد که در شاهد ـ ج ـ مطرح است پس دو شاهد جدا نیست ولی عبارت مکاسب اینها را تفکیک کرده و با عبارت و یشهد له آورده نه و منها روایة ...]

در این روایت از امام سئوال شده: عصیر عنبی را به کسی می فروشیم که آن را خمر می سازد آیا جایز است؟ امام می فرماید: فروختن عصیر عنبی به کسی که آن را طبخ می کند [تا $\frac{2}{3}$ آن کم شده و تبدیل به شیره شود] یا سرکه درست می کند نزد من محبوبتر است ولی در عین حال اصل بیع العصیر ممن یجعله خمراً هم اشکالی ندارد[1] پس این بیع جایز است ولی به دو صورت مذکور احبّ و ارجح است یعنی به این صورت سوّم مرجوح است و این همان معنای کراهت است.

۳ـ قوله او التزام:

وجه الجمع سوّم که از خود مرحوم شیخ است اینکه بگوئیم: اصلاً این دو دسته روایات باهم تعارضی ندارند زیرا که مورد اخبار الجواز، بیع العنب والتمر ممن یجعله خمراً او زبیباً است و مورد اخبار المنع بیع الخشب ممن یجعله صلیباً او صنماً است، آنگاه هر کدام رابرمورد خودش حمل کنیم یعنی بگوئیم: بیع الخشب ممن یجعله ... به حکم دو روایت مذکور جایز نیست، و بیع العنب والتمر والعصیر العنبی ممن... به حکم اخبار مستفیضه جایز است و در هر مسئله و موردی به روایات همین مورد عمل کنیم.

مرحوم شیخ ره می فرماید: این جمع سوّم قول فصل است یعنی سخنی که قاطع و فاصل بین حق و باطل است و کار را تمام می کند [اقتباس ازآیه شریفه در سورهٔ طارق: انّه لقول فصل.] ولی یک اشکال اساسی دارد و آن اینکه، قول به

(۱) وسایل الشیعه ج۱۲ ص۱۷۰ باب۵۹ حدیث۹.

فصل و تفصیل و خرق اجماع مرکب است یعنی فقهاء در این دو مسئله دو دسته شده‌اند:

۱ـ عدّه‌ای در هر دو مورد یعنی هم در بیع العنب و هم در بیع الخشب فتوی به جواز بیع داده‌اند.

۲ـ عدّه‌ای هم در هر دو مسئله فتوی به منع و حرمت داده‌اند، حال ما بیائیم تفصیل قائل شویم یعنی در بیع الخشب بگوئیم ممنوع است و بیع العنب را تجویز کنیم این مخالفت با اجماع مرکب است، و مخالفت اجماع جایز نیست.

نتیجه: وجه الجمع اوّل و سوّم مردود است، وجه الجمع دوّم هم ایرادش اینست که اگر حمل برکراهت کردیم آیا منظور اینست که فقط بیع الخشب مکروه است یا بیع العنب هم مکروه است؟ اگر اوّلی باشد بحثی نیست ولی اگر بخواهیم نتیجه بگیریم که چون خرق اجماع نشاید.

ومضافاً به روایت حلبی که در مورد بیع العنب می گفت کراهت دارد، بگوئیم بیع هر دو مکروه است، این بدان معنی است که امام (ع) کار مکروهی کرده باشد چون در روایت ابی کهمش می گفت: نحن نبیع ... و امام (ع) ترک اولی دارد ولی فعل مکروه آیا دارد یا نه؟ اگر دارد که هیچ و اگر ندارد کما هو الحق پس باید گفت این حمل برکراهت هم با روایت ابی کهمش نمی سازد و مبتلا به اشکال است و در نتیجه راه حلّی برای تعارض پیدا نشد پس باید گفت تعارضا و تساقطا و بعد رجوع می شود به عمومات باب بیع و عقود که احلّ الله البیع، تجارةً عن تراض اوفوا بالعقود و... باشد و به برکت این عمومات بیع مذکور را تجویز می کنیم.]

**قوله: وکیف کان:**

یعنی وجوه مذکور از برای جمع بین متعارضین را بپذیریم یا نه، برمی گردیم به اصل مسئله؛ بحث در این بود که آیا بیع العنب ممن یعلم انه یجعله خمراً،

جایز است یا حرام؟ اکثر فقها به عدم تحریم فتوی دادند و دلیل آنها هم اخبار مستفیضه بود که گذشت، در مقابل عدّه‌ای فتوی به تحریم داده‌اند و دلیل اینها دو امر است:

۱ ـ اخبار منع، که دو روایت بود و جریان معارضهٔ آنده با اخبار جواز محاسبه شد.

۲ ـ اعانت براثم: چنین بیعی مصداقی از مصادیق اعانة الغیر علی الاثم است «صغری» و اعانت براثم مطلقاً حرام است به حکم عموم آیهٔ ولا تعاونوا علی الاثم و العدوان[1] «کبری» پس چنین بیعی حرام است «نتیجه»:

این دلیل مبتلا به دو اشکال است:

۱ ـ مدعای شما را اثبات نمی کند زیرا که مدّعا حرمت تکلیفی و وضعی یعنی فساد البیع است و دلیل شما فقط حرمت تکلیفی را اثبات می کند زیرا که نهی است و نهی ظهور در تحریم دارد [وضعی یا انصرافی یا عقلی.]

و امّا فساد مفاد نهی نیست و باید از راه ملازمه ثابت شود و در باب عبادات چنین ملازمه ای هست.

ولی در باب معاملات، بین نهی و حرمت با فساد و بطلان ملازمه ای نیست چنانچه در علم اصول تبیین شده پس راهی برای اثبات بطلان نداریم.]

۲ ـ در جواب اوّل خدشه درکبری بود ولی در این جواب مناقشه در صغری دلیل است و آن اینکه: مستدل گفت: بیع العنب ممن یعلم ... اعانت براثم است ...

ما می گوئیم: قبول نداریم که مجرّد بیع عنب به کسی که خمر می سازد و می دانیم خمر خواهد ساخت، اعانت براثم باشد ولو فروشنده داعیِ برحرام ندارد، بلکه اعانت براثم تنها در صورتی است که مُعین با انجام برخی از مقدمات صدور حرام از غیر قصدش این باشد که مُعانٌ به مُعانٌ علیه برسد و حرام را در خارج

(۱) سوره مائده/۲.

انجام دهد و خمریّت محقّق شود تنها در این صورت اعانت صادق است. و در ما نحن فیه مُعین چنین قصدی ندارد و فقط علم دارد به مصرف مشتری در راه حرام ولی هدف اصلیِ خود بایع رسیدن به ثمن است ولا غیر، پس ما نحن فیه یعنی چنین بیعی مصداق اعانت براثم نیست تا حرام باشد یا نه.

**قوله: بناءً:**

به مناسبت صحبت از اینکه در اعانت براثم آیا قصد و نیّت معتبر است یا نه؟ مرحوم شیخ مبسوطاً وارد این بحث می‌شوند و در اولین قدم اقوالی که در این باب وجود دارد مطرح می‌کنندو آنها عبارتند از چهار نظریّه [و قبل از ورود در انظار باید بدانیم که تمام این اقوال مربوط به تتبّع موارد استعمال و مراجعه به وجدان و فهم عرفی است و هیچکدام مبرهن نیست تا عقل قانع شود یا دلیل تعبدی ندارد تا تعبداً بپذیریم و لذا باید به لغت و عرف مراجعه کرد.]

نظریهٔ اوّل: حقیقت اعانت [چه بر بِر و تقوی باشد که مأمور به است در آیهٔ تعاونوا علی البرّ والتقوی، و چه براثم وعدوان که منهی عنه است به حکم ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان، پس بحث کلی است ولو ما نحن فیه از نوع دوّمِ اعانت است.] عبارتست از اینکه مُعین برخی از مقدمات کار خیر یا شرّ دیگری را انجام دهد و زمینه را برای صدر فعل از دیگری فراهم سازد، و سبب سازی کند، منتهی به قصد و نیّت حصولِ فعلِ خیر یا شرّ از دیگری و تنها در این صورت است که او را معین برخیر یا شرّ و کارش را اعانت براثم یا برّ می‌نامیم نه مطلقا [یعنی چه چنین نیّتی داشته باشد و چه نداشته باشد.] پس اعانت براثم طبق این نظر، خاص و مقید است نه مطلق.

طرفداران این نظریّه: در میان فقهاء عظام نخستین کسی که به این نظریّه اشاره کرده مرحوم محقق ثانی در حاشیهٔ ارشاد[1] علاّمه ره است، در همین

(۱) حاشیه ارشاد خطی ۲۰۵.

مسئله مورد بحث ما که بیع العنب ممن یعلم انه یعمله خمراً باشد.

بیان ذلک: محقّق ابتدا فرموده: عدّه‌ای در این مسئله طرفدار منع هستند و سپس برای آنان یکدلیل و یک مؤید آورده: امّا دلیل: اخبار مانعه است [دو روایت ابن اذینة و ابن حریث که قبلاً ذکر شد.]

امّا مؤید: آیهٔ شریفهٔ ولا تعاونوا علی الاثم است.

سپس به هر دوقسمت اشکال کرده:

امّا به دلیل اوّل: می‌دانیم که نوع اشیائی که در بازار میان مردم مورد معامله واقع می‌شود، بالاخره برحسب عادت یک روزی در حرام مصرف می‌شود [مشتریِ اوّل این کار را می‌کند یا مشتریِ دهم و صدم] و چنین نیست که همهٔ مشتریانِ از آن در جهات حلال استفاده کنند با این محاسبه می‌گوئیم: اگر این استدلال تمام باشد لازم می‌آید که آندسته از اشیائی که عادتاً وسیلهٔ حرام شده و روزی از آنها استفاده حرام می‌شود که زیاد هم هستند، بیع اینها جایز نباشد، و در نتیجه باید اکثر معاملات ممنوع شود و این اختلال نظام معاش مردمان است که نه شرع و نه عقل و نه عرف بدان رضایت نمی‌دهند. پس دلیل اوّل شما تالی فاسد دارد و قابل قبول نیست.

و امّا اشکال به مؤیّد یا آیهٔ شریفه: اصل اوّلی در اشیاء اباحه و جواز است و به حکم این اصل چنین بیعی جایز است و مسئله اعانت براثم هم اینجا صادق نیست و تنها در صورتی که بیع عنب به قصد توصل به حرام و به منظور رسیدن غیر به حرام باشد اعانت براثم است [این جمله اخیر از کلام محقق، محل شاهد ما است، که در اعانت براثم قصد و نیّت معتبر است.]

پس از مرحوم محقق ثانی گروهی از متأخر المتأخرین از قبیل مرحوم محقق سبزواری در کفایة الاحکام[1] و دیگران از این نظریه تبعیّت کرده و قصد توصّل

(۱) کفایة الاحکام ص۸۵.

را در مفهوم اعانت اخذ کرده اند.

**قوله: وربما زاد:**

**نظریهٔ دوّم:** بعض المعاصرین [به قول مرحوم شهیدی مراد فاضل نراقی صاحب کتاب عوائد الایام[1] و علی قول مرحوم شیخ محمد تقی اصفهانی صاحب حاشیه برمعالم است.] در باب اعانت دو چیز را معتبر دانسته و گفته: اعانت در صورتی است که دو امر باشد:

۱ ـ قصد: یعنی مُعین به نیت تحقق معانٌ علیه از معانْ، وسیلهٔ آن را فراهم سازد.

۲ ـ علاوه برآن، معانُ علیه هم در خارج تحققّ پیدا کند، تنها در این صورت است که مفهوم اعانت صدق می کند. و این بعض گمان کرده که اگر معین کاری را به قصد انجام فلان حرام از دیگری انجام بدهد. و برخی از مقدمات حرام را به قصدتوصل به حرام مرتکب شود، ولی حرام در خارج از غیر محقّق نشود [مثلاً فروشنده انگورها را فروخت وبه مشتری هم تحویل داد ولی قبل از خمر ساختن مشتری مرد، یا دستگاه شراب سازی او نابود شد و ... و بهر حال حرام انجام نگرفت.]

در چنین فرضی کار مُعین و فروشنده از این جهت که اعانت براثم براو صدق کند حرام نیست [چون به عقیدهٔ این بعض این فعل عنوان اعانت براثم ندارد.] آری از جهت قصد براعانت و نیّت اعانت و در حقیقت از باب تجرّی و نیّت معصیت کار حرام کرده، و فاضل معاصر هم مثل مشهور عقیده دارد که تجرّی حرام و موجب عقوبت است و اشتغال به مقدمات فعل حرام به قصد توصل به حرام و تحقّق حرام، حرام است و عقاب دارد. و اگر علاوه براین آن حرام در خارج انجام گرفت و اعانت مصداق پیدا کرد، این فعل فاعل و کار بایع

---

(۱) عوائد الایّام ص۲۶.

از دو جهت حرام است یکی از جهت تجرّی یا نیّت حرام و یکی از جهت اعانت خارجیّه، و تعدّد اسباب موجب تعدد مسبّبات است، پس دو عقاب در انتظار او است. پس در نتیجه، عقیدهٔ فاضل مذکور دو امر در اعانت معتبر است.

۱ ـ قصد.

۲ ـ وقوع معانٌ علیه در خارج.

**قوله: وفیه تامّل:**

مرحوم شیخ دو اشکال به بعض المعاصرین دارند:

۱ ـ به اصل مطلب: در حقیقت اعانت براثم آنچه معتبر است عبارتست از انجام کاری [مثلاً بیع عنب و تسلیم آن] به قصد حصول حرام [مثلاً خمریت] از آن غیر، و همینکه مُعین کاری را به این انگیزه و با این نیّت انجام داد بر کار او اعانت براثم صادق است چه حرام ازغیر صادر بشود یا نه، صدور الحرام عن الغیر که ربطی به فعل معین ندارد، و عرفاً و وجداناً اگر کسی به پاره‌ای از مقدمات حرام مشغول شد به قصد اینکه زمینه را برای انجام حرام از دیگری فراهم سازد عرف او را معین برحرام می شناسد، و کارش را اعانت براثم قلمداد می کند، و منتظر صدور حرام عن الغیر نمی شود، پس تحقّق الحرام خارجاً، مدخلیّتی در صدق مفهوم عرفی اعانت ندارد.

۲ ـ به این نکته که فرمود: اگر حرام عن الغیر صادر شد دو عقاب در کار است، ما می گوئیم: چه حرام از غیر صادر بشود یا نه، یک عنوان در کار است و آن عنوان اعانت براثم، و یک عقاب هم بیشتر نیست. [و من جاء بالسیئة فلا یجزی الاّ مثلها.]

**قوله: و ما ابعد:**

نظریهٔ سوّم: در حقیقت، نظریهٔ اوّل حد وسط را گرفته و قصد را معتبر کرده، نظریهٔ دوّم راه افراط پیموده و علاوه برقصد، وقوع را معتبر کرده بود، و

نظریهٔ سوّم که نقطهٔ مقابل نظریهٔ دوّم است و خیلی از هم فاصله دارند راه تفریط پیموده و آن اینکه: اکثر فقها برآنند که در صدق اعانت براثم حتی قصد هم معتبر نیست بلکه همینکه فروشنده علم دارد که خریدار در جهت حرام استفاده خواهد برد معذلک به او می فروشد براین بیع اعانت براثم صادق است ولو داعیِ فروشنده رسیدن خریدار به حرام نباشد.

**طرفداران این نظریّه:**

الف: مرحوم شیخ در مبسوط[1] فتوی داده به اینکه: اگر کسی از فرط گرسنگی خوفِ آنست که تلف شود و شما طعامی در اختیار دارید بر شما واجب است، که طعام را به او بذل کنید تا او از هلاکت نجات یابد و برای وجوب بذل به این حدیث نبوی[2] (ص) استدلال کرده که حضرت فرموده‌اند؛ کسی که ولو با یک کلمه [مثلاً با آری یا نه و ...] دیگری را برقتل مسلمانی کمک و مساعدت و اعانت کند فردای قیامت به صحرای محشر می‌آید در حالی که در پیشانی او نوشته شده: مأیوس از رحمت الهی است.

کیفیت استدلال: یک کلمه یا جمله علت تامهٔ قتل مسلمان نیست بلکه علت ناقصه است و معذلک حرام شده، پس در مورد عدم بذل طعام که علت تامهٔ موت مسلمان است بطریق اولی حرام بوده و در قیامت مورد رأفت نیست، حال چه این شخص قصدش از عدم بذل طعام، موت مسلمان باشد که حفظ نفس محترمه نکرده و چه چنین قصدی نداشته باشد، پس قصد تحقّق حرام در صدق اعانت مدخلیّتی ندارد.

ب: علاّمه ره در تذکره[3] فتوی داده به اینکه: بیع اسلحه به دشمنان دین

---

(۱) مبسوط ج۶ ص۲۸۵.

(۲) سنن ابن ماجه ج۲ ص۸۷۴ کتاب الدیات، حدیث ۲۶۲۰، و عوالی اللئالی ج۲ ص۳۳۳.

(۳) تذکره ج۱ ص۵۸۲.

حرام است، و برای حرمت اینگونه استدلال کرده: این بیع اعانت برظلم و عدوان است و جایز نیست.

[ملاحظه می کنید که بیع اسلحه به اعداء دین مطلق است یعنی چه فروشنده قصدش اعانت باشد یا نه و عند العلاّمه اعانت صدق می کند و حرام است. پس قصد معتبر نیست.

ج: محقّق ثانی[1] فتوی داده به اینکه: بیع عصیر عنبی متنجّس به کسانی که آن را حلال می شمارند [کفّار] هم حرام است سپس استدلال کرده: این بیع اعانت براثم است [چون کافر هم مکلف به فروع است] و اعانت حرام است.

[ملاحظه می کنید که باز بیع عصیر مذکور مطلق است یعنی چه قصد فروشنده صدور حرام از کافر باشد و چه نباشد این اعانت است.]

د: محقّق اردبیلی هم در کتاب مجمع الفائدة والبرهان[2] در مسئلهٔ ما که بیع العنب ممن یعلم انه یعمله خمراً باشد، فرموده چنین بیعی حرام است و سپس استدلال کرده به اینکه: این بیع اعانت براثم است. [باز ملاحظه می کنید که اعانت براثم مطلق است یعنی به صرف اینکه بایع علم دارد... اگر فروخت اعانت براثم است چه قصد حرام داشته باشد یا نه.

هـ: مرحوم محدث بحرانی هم در حدائق[3] همین سخن محقق اردبیلی را امضاء و تایید کرده و فرموده: این مطلب در حد ذات خود نیکو است منتها یک ایراد دارد و آن اینکه: آیهٔ ولا تعاونوا علی الاثم عام است و اخبار جواز بیع عنب در خصوص مسئلهٔ مورد بحث ما خاص است و یقدم الخاص علی العام، والاّ از این که بگذریم باید گفت سخن صحیحی است یعنی اعانت براثم صدق می کند

---

(۱) حاشیهٔ ارشاد خطّی ص۲۰۴.

(۲) مجمع الفائده ج۸ ص۵۱.

(۳) حدائق ج۱۸ ص۲۰۵.

ولو قصدی نیست.

و: مرحوم صاحب ریاض[1] هم در کتابش اوّل اخبار جواز را آورده سپس فرموده:

این نصوص و روایات اگرچه خیلی زیاد است [مستفیضه] ومشهورند [عملی و روائی] و دلالتشان اظهراز اخبار منع است، و بلکه بعض از اخبار جواز نصّ در جواز است [لابأس ببیعه] ولکن این اخبار قدرت مقابله و معارضه با اصول و قواعد مسلّم و نیز قدرت مقابله با نصوص منع که با حکم عقل پشتیبانی می شود را ندارند و ما ناچاریم به اخبار منع عمل کنیم.

شیخ اعظم ره می فرماید: منظور صاحب ریاض از اصول، قاعده حرمت اعانت براثم است [پس ایشان هم اعانت براثم را دائر مدار قصد نمی دانند] [مرحوم ایروانی در حاشیه فرموده: شاید مراد ازاصول همان اصالة الفساد یا استصحاب عدم تحقّق اثر باشد، ولا یبعدکه هم فرمایش شیخ و هم سخن محشّی مرادِ صاحب ریاض باشد.] و منظورشان از عقول هم عبارتست از حکم عقل به وجوب توصل و چاره جوئی به دفع منکر هر جوری که ممکن باشد. یعنی عقل می گوید: هر طوری شده و به هر طریقی باید جلو منکر را گرفت و یکی از منکرات خمر وصلیب و صنم است و یکی از راههای پیشگیری همین نفروختن انگورها یا چوبها است پس باید از این وسیله استفاده کرد و بدین وسیله می گوئیم: این بیع حرام است.

**قوله: و یؤیّد ما ذکروه:**

در این فراز سه شاهد [از مؤید و دلیل] اقامه می کنند برای قول اکثر، و اینکه در صدق اعانت، قصد، شرط نیست. و در روایات فراوانی کلمهٔ اعانت در معنای خالی از قصد استعمال شده و به تعبیر دیگر: کلمهٔ اعانت مطلق آمده که هم

(۱) ریاض المسائل ج۱ ص۵۰۰.

بر با قصد و هم بر بدون قصد اطلاق می‌شود:

شاهد [یا مؤید] اولّ: دو روایت است که هر دو در کتاب کافی شریف از قول امام صادق (ع) نقل شده، یکی از زبان نبیّ اکرم (ص) و دیگری از زبان علی (ع): در نبوی[۱] (ص) می‌خوانیم: هر کسی که گِل بخورد و بدنبال آن بمیرد پس برضرر خویش و علیه خود و برقتل خود اعانت و کمک کرده، حال کسی که گل می‌خورد چه علم یا ظن به ضرر داشته باشد یا نه عمداً این حرام را مرتکب شده، ولی بهرحال پیدا است که قصد خودکشی با این کار را نداشته و به داعیِ حرام اکل نکرده بلکه بداعیِ عادتِ غلط یا هر عامل دیگر این کار را کرده ولی معذلک اطلاق اعانت شده، و این بدان معنی است که قصد باشد یا نه اعانت صادق است.

و در علوی[۲] (ع) می‌خوانیم: اگر گِلی را بخوری و بدنبال آن بمیری، پس برضرر خود و علیه خودت اعانت کردی یعنی خود را برقتل و خودکشی کمک و مساعدت کرده‌ای: باز پیدا است که چه آکل الطین چنین قصدی داشته باشد یا نه، چه علم و ظنّ به ضرر داشته باشد یا نه اگر عمداً چنین کاری کرد در روایت اعانت صدق کرده و اطلاق شده، پس قصد دخیل نیست.

سئوال: چرا اینها را به عنوان مؤید آورد نه دلیل؟

جواب: چون مورد این روایات اعانت نفس برضرر و حرام است و مورد بحث ما اعانة الغیر علی الحرام است که در آیهٔ ولا تعاونوا مطرح است و ممکن است حکم دو مورد فرق داشته باشد و یا به تنقیح مناط فرق نداشته باشد و لذا بصورت مؤید آورد.

شاهد [یا دلیل] دوّم: روایاتی فراوانی که در ارتباط با اعوان ظلمه و معونة

---

(۱) کافی ج۶ ص۲۶۶ حدیث ۸، وسائل الشیعه ج۱۶ ص۳۹۳ باب ۵۸ حدیث ۷.

(۲) کافی ج۶ ص۲۶۶ حدیث۵، وسائل الشیعه ج۱۶ ص۳۹۳ حدیث۶ باب ۵۸.

الظالمین وارد شده [و در مسئله بیست و دوّم از مسائل نوع رابع خواهیم آورد] نیز دلالت دارند براینکه اعانة الظالم، اعانت برعدوان بوده و حرام است چه معین چنین قصدی داشته باشد یا نه، حتی اگر قصد خیر داشته باشد باز حرام است.

شاهد [یا مؤید] سوّم: مردی از بعض الاکابر [مرحوم شهیدی در حاشیه ص۳۳فرموده:

اقول: فی شرح النخبة لسبط الجزائری قدس سره عن البهائی قدس سرّه انّه عبدالله المبارك علی ما نقله ابوحامد ...] سئوال کرد: من مردی هستم خیّاط، که جامه های سلطان [حاکم جائر] راخیاطت می کنم، آیا به نظر شما من هم بدین وسیله در اعوان و انصار ظلمه داخل هستم؟ بعض الاکابر فرمود: معین ظلمه آن کاسب و بازاری ایست که به تو سوزن و نخها را فروخته و امّا تو از خود ظلمه بوده و جزء دار و دستهٔ آنها هستی و رتبه ات در حرام بالاتر است.

حال آن کاسب که نخ و سوزن می فروشد به قصد حرام و تقویت شوکت حاکم جور که نمی فروشد، او به قصد درآمد و امرار معاش این کار را می کند ولی معذلک در کلام این بزرگ برفروش او اعانتِ ظالم، اطلاق شده، پس صدق اعانت، تابع قصد نیست.

سؤال: چرا این را بصورت مؤید آوردید؟

جواب: چون کلام معصوم (ع) که نیست تا دلیل و حجت باشد بلکه کلام بعض الاکابر است و این تنها در حدّ مؤید ارزش دارد نه بیشتر.

**قوله: و قال المحقّق:**

**نظریهٔ چهارم:** مرحوم محقق اردبیلی در کتاب مجمع الفائدة والبرهان، مثل اکثر، نظر داد و در صدق اعانت، قصد را معتبر نکرد که قبلاً عبارتش نقل شد، ولی در کتاب آیات الاحکام[1] خویش وقتی به آیهٔ شریفهٔ ولا تعاونوا علی الاثم

(۱) زبدة البیان فی احکام القرآن ص۲۹۷.

والعدوان رسیده در ذیل آیه فرمود: در اعانت براثم و معصیت [بصورت مانعة الخلّو] دو امر معتبر است:

۱ - یا شخص معین قصد اعانت داشته باشد یعنی به داعی صدور حرام از غیر و توصل به حرام کاری را انجام دهد مثلاً به قصد تخمیر، انگورها را در اختیار شخص قرار دهد.

۲ - و یا اگر هم قصد ندارد، صدق عرفی در کار باشد یعنی عرف و عقلاء بگویند و قضاوت کنند که این کار فلانی اعانت براثم است و او باعث شد و اگر نمی کرد حرامی هم انجام نمی شد.

[و وقتی احد الامرین ملاك شد پس چهار صورت متصور است:

۱ - جائی که هیچکدام نباشد نه قصد نه صدق عرفی.

۲ - جائی که هر دو باشد هم قصد و هم صدق عرفی.

۳ - جائی که قصد باشد ولی صدق عرفی نباشد برای این مثال نزده.

۴ - جائی که صدق عرفی باشد ولی قصد نباشد.]

حال آنجا که صدق عرفی باشد ولی قصد نباشد [قسم چهارم] مانند اینکه: ظالمی از شخصی عصا یا شمشیری را می طلبد تا مظلومی را بزند یا به قتل برساند، یا قلمی می طلبد تا ظلمی را بنویسد و بنا حق حکم اعدام کسی را صادر کند و... و آن شخص هم از ترس جان و مال و آبروی خویش عصا یا شمشیر یا قلم را به ظالم بدهد، در اینجا اگرچه مُعطی قصدش توصل به حرام نیست ولی هرکس صحنه را ناظر باشد قضاوتش اینست که فلانی باعث شد و اگر عصا را نمی داد چنین معصیتی صورت نمی پذیرفت [منتهی اگر تهدیدی نباشد او هم معاقب است و اگر تهدیدش کرده او مکره است و رفع ما استکرهوا علیه.]

آنجا که نه صدق عرفی باشد و نه [قصد قسم اوّل] مثل تاجری که به نیّت رسیدن به سود بیشتر تجارت می کند و ابداً قصدش این نیست که مأمورین

حکومتِ جور و ده یک بگیرها به سر وقت او بروند و مالیات از او بگیرند، ولی وقتی سودی عائد شد این مالیات از او وصول شده و ارکان حکومت جور هم تقویت می‌شود. در اینجا بر تجارت تاجر که مقدّمه برای وصول مالیات و تقویت ظلم شده، عنوان اعانت براثم صادق نیست چون نه تاجر از تجارت چنین نیّتی داشته و نه عرفاً چنین چیزی صادق است.

یا مثلاً حاجی که به قصد زیارت خانهٔ خدا راه می‌افتد، قصدش کمک به ظالم و قطاع الطریق نیست ولی از قضا گرفتار آنها شده و مبلغی از او می‌گیرند وکمک به ظالم است ولی عنوان اعانت صدق نمی‌کند، وهکذا زائری به قصد زیارت، مسافری که به قصد تفریح و تفرّج، کشاورزی که به قصد رسیدن به قوت لا یموت و... کار می‌کند ولی بعداً یک خانی ـ ظالمی ـ مالیات بگیر به زور از آنها مبلغی می‌گیرد اینها اعانت بر اثم نیست، به بیانی که در مثال تاجر و تجارت گفته آمد.

و آنجا که قصد و صدق عرفی هر دو باشد مثل شخصی که با مظلومی کینه دارد و منتظر فرصتی است و تا ظالمی عصا را می‌طلبد وی به قصد زدن یا کشتن مظلوم و به این داعی آلت قتاله را به دست ظالم می‌دهد که در این فرض هم قصد وصول به حرام دارد و هم صدق عرفی در کار است.

و امّا ما نحن فیه که بیع العنب او الخشب و... ممن یعلم انه یجعله خمراً او صلیباً و... باشد در اینجا قصد صدور حرام از غیر که نیست چون فروشنده به انگیزه تحقق خمر که نمی‌فروشد آری فقط علم دارد به کار مشتری، صدق عرفی هم که مشکوك است [شاهد برعدم احراز، همین است که فقهاء که خود از اهل عرف هستند اختلاف کردند و دسته ای مثل گروه اول و دوّم ما نحن فیه را از باب اعانت نگرفتند و گفتند صدق عرفی ندارد و اکثریت از این باب گرفتند و صدق عرفی را قبول دارند.] حالا که صدق اعانت مشکوك است علی القاعده باید به اصالة الجواز فی کلّ شیئی برگردیم، بهٓ عمومات بیع و تجارت برگردیم و فتوی

به جواز چنین بیعی بدهیم.

و شاهد بر مشکوکیّت و عدم علم به اعانت اینست که در روایات صحیحه و معتبره جواز چنین بیعی آمده، اکثر فقها هم جواز را اختیار کرده‌اند.

**قوله: ونحو ذلک:**

یعنی مثل بیع العنب که مثلاً بیع التمر و عصیر عنبی و... باشد.

مرحوم شیخ ره می فرمایند: محقق اردبیلی خوب دقّتی به خرج داده چرا که صدق اعانت را نه برخصوص قصد مُعین معلّق ساخته [آنگونه که در نظریّهٔ اول و دوم بود] و نه بقول مطلق فرموده: بدون قصد هم اعانت صادق است [مثل نظریّهٔ سوّم] بلکه اعانت را براحد الامرین معلق کرده تا همهٔ مصادیق را بگیرد:

۱ ـ برقصد.

۲ ـ برصدق عرفی ولو قصدی نباشد. ولی در عین حال به عقیدهٔ مرحوم شیخ اشکالاتی در این نظریه هم هست لذا خود ما رأی دیگری داریم:

**قوله: لکن اقول:**

نظریّهٔ مرحوم شیخ در باب اعانت:

مرحوم شیخ در این باب سه صورت تصویر می کنند:

۱ ـ گاهی فاعلی که فعلی را انجام می دهد مقصود اصلی اش نه، رسیدن دیگری به مقصد و مطلبش است [مقصد حلال یا حرام] ونه رسیدن غیر به مقدّمه ای از مقدمات مقصد و مرامش می باشد بلکه اساساً کاری به غیرندارد و مقصود اصلی اش به خودش و مقصد خودش برمی گردد، نظیر همان تاجری که تجارت می کند تا سودی بدست آورد و زندگیِ خود را تأمین کند واصلاً هدفش این نیست که ظالم با مالیات مالِ او ارکان حکومت را تشیید کند یا به این مالیاتها مسلّط شود که مقدّمهٔ مقصد حرام است. و هکذا حاجی و حج و گرفتن مالی و زر و سیمی از او و اهل کاروان ظلماً و عدواناً حال چنین فعل فاعلی [تجارت

تاجر، زیارت زائر، حج حاجی و ... ] قطعاً و جزماً اعانت برمعصیت و ظلم نیست نه عرفاً و نه شرعاً و نه لغتاً.

**۲ـ قوله: و کذلک لا اشکال:**

و گاهی فاعل از همان اوّل که فعلی را شروع می کند اساساً قصدش اینست که بدین وسیله غیر، به مقصدی که دارد برسد و بداعیِ وصول الغیر الی مطلبه این کار را می کند [بقول مرحوم شهیدی در کلمهٔ وصولَ الغیر دو فعلِ قَصَدَ و دَعا تنازع دارند و از باب تنازع عاملین برمعمول واحد است که عامل اوّل نصب طلب و عامل دوّم رفع طلب است. ] چنین کاری قطعاً اعانت الغیر علی مطلبه است و مصداق کامل اعانت برمقصد غیر است آنگاه اگر مطلب غیر یک مطلبِ حلال و واجبی باشد، فعل این فاعل اعانت بر برّ و تقوی است و اگر مقصد حرامی باشد مثلاً او می خواهد شراب بسازد، ، فروشنده هم به انگیزهٔ تخمیر انگورها را می فروشد، فعل فاعل یعنی بیع، اعانت براثم و عدوان است و اگر معین علم به حکم و موضوع دارد [ یعنی می داند که این مقصد، عدوان و معصیت است و می داند که اعانت بر عدوان حرام است] حتماً حرمتِ اعانت در حق او منجّز است و الاّ فلا.

**۳ـ قوله: وانّما الاشکال:**

آنکه محل بحث و اشکال است اینکه فاعل فعلی را انجام می دهد امّا به قصد وصول غیر به مقدّمه ای از مقدمات حرام آنهم نه مقدمهٔ منحصره که در حکم اعانت برخود حرام و ذی المقدّمه است بلکه مقدّمهٔ غیر منحصره یعنی مقدّمه ای که مشترك است میان معصیت و غیر معصیت، وکار فاعل به انگیزهٔ رسیدن دیگری به چنین مقدّمه ای است، منتها ازخارج علم دارد که وقتی این مقدمه فراهم شد، آن غیر از این مقدمه در جهت حرام استفاده خواهدبرد در جهت حلال.

مثال: فروشنده ای که انگورها را به خریداری می فروشد در اینجا مقصود بایع از این بیع بلاشک اینست که مشتری مالک این انگورها شود و با تسلیم آنها به مشتری هدفش سلطنت و استیلاء وید پیدا کردنِ مشتری برانگور است و نیز استفاده از انگورها، و اصلاً صیغهٔ بیع را به قصد انشاء تملیک بیان می کند، پس بیعِ بایع نسبت به اصل تملک و تسلّط مشتری حتماً اعانت است یعنی او را براین امر اعانت کرده.

قوله: ولذا:

شاهد براینکه بیع کذائی نسبت به اصل تملک اعانت می باشد آنست که: اگر فرضاً دلیل خاصی رسیده بود که به فلان مشتری در هیچ امری از امور زندگی اش کمک نکنید، یا نهی خاصی رسیده بود که به این مشتری در خصوص تملک و تسلّط برعنب کمک نکنید، و با وجود آن بایع انگور را به مشتری می فروخت، بلاشک این اعانت برحرام بود و از این باب بیع هم حرام بود مطلقا [یعنی چه مشتری بعداً در حرام مصرف می کرد یا نه] پس مقصود فاعل از این فعل اعانة الغیر است برمقدّمه ای از مقدمات حرام.

تنظیر: آنگاه ما نحن فیه یعنی بیع العنب ممن یعلم انه یجعله خمراً ازنظر حکمی مساوی می شد با مسئله اعطاء سیف یا عصا بدست ظالم، همانطوری که در اعطاء عصا یا شمشیر، هدف مُعطی تسلّط و تمکّن ظالم و معطی له است و براین اعطاء نسبت به استقرار فی الید و بدست گرفتن عصا، اعانت صدق می کند همچنین در بیع العنب هم هدف اصلیِ بایع، تملک و تسلّط مشتری است، و این مقدار بخودی خود اشکالی ندارد. ولی اشکال از اینجا پیدا می شود که فاعلِ این فعل یعنی بایع و معطی می دانند که مشتری و ظالم از این مقدّمهٔ مشترکه درجهت حرام استفاده خواهند کرد، و روی این اصل برکار بایع ومعطیِ اعانت برشرط الحرام و مقدمة الحرام صدق می کند و آنگاه این بحث مطرح می شود که آیا

اعانت برمقدمه ای از مقدمات حرام بافرض علم به صدور حرام از غیر و استفادهٔ نابجای غیر، آیا اینهم اعانت برحرام است؟ [مثل اعانت برشرب خمر مثلاً] یا این اعانت برحرام نیست و مشمول آیهٔ ولاتعاونوا نیست؟ این مورد بحث است.

**قوله: فظهر:**

قبل از تعقیب مطلب وجواب به سئوال فوق می فرمائید: از این تقسیم بندی ما روشن شد که مسئله بیع العنب ممن یجعله خمراً با مسئله تجارت تاجر و حج حاجی فرق روشنی دارد [وآن اینکه در باب تجارت، فعل تاجر نه به قصد وصول الغیر به مقصد حرام است ونه به قصد وصول به مقدمه ای از مقدمات حرام، ولی در بیع العنب، قصد بایع وصول المشتری به مقدمه ای از مقدمات حرام است که تملک وسلطنت بر عنب باشد].

**قوله: وانّ الفرق:**

ونیز روشن شد که فرقی که محقق اردبیلی بین باب اعطاء العصاء او السوط الی الظالم، وباب بیع العنب ممن یجعله خمراً گذاشت وفرمود اعطاء تازیانه از باب اعانت است و صدق عرفی دارد، ولی بیع العنب از این باب نیست و صدق عرفی مشکوك است، این فرق گذاری باطل است بلکه هر دو نسبت به اعانت بر مقدمه ای از مقدمات حرام مساوی هستند، آنگاه اگر دادن تازیانه به ظالم اعانت براثم است که شما در کتاب آیات الاحکام خود در ذیل آیهٔ ولا تعاونوا بدان فتوا دادید، پس باید بیع عنب به مشتری کذائی هم اعانت براثم باشد چنانچه خود شما در شرح ارشادتان اعتراف کردید و این را اعانت براثم دانستید و اگر بیع مذکور اعانت نیست، پس باید اعطاء مذکور هم اعانت نباشد، پس این دو باب مساوی هستند و مثل هم اند و نباید فرق گذاشت.

**قوله: فاذا بنینا:**

برگردیم به پاسخ سئوال که آیا اعانت برشرط الحرام، اعانت برحرام

محسوب می شود یا نه؟ در جواب می فرمایند:

مقدّمه: یکی از بحثهای اصولی، بحث از مقدّمهٔ واجب است. و در اینکه آیا مقدّمهٔ واجب مطلق واجب به وجوب شرعی است؟ یا مطلقاً واجب نیست؟ یا تفصیل در کار است؟ اقوالی مطرح است که فهرست وار در پایان مبحث مقدّمهٔ واجب از اصول فقه، تحت عنوان النتیجه بیان شده، یکی از آن تفصیلات که منسوب به شیخ اعظم است اینکه:

هر مقدمه ای از مقدمات واجب که به قصد توصل به ذی المقدمه انجام بگیرد، آن مقدمه شرعاً واجب است و هر مقدمه ای که به این منظورانجام نگیرد، وجوب شرعی نخواهد داشت.

حال نظیر این مباحث در موردمقدمهٔ حرام نیز قابلِ طرح است، اگرچه در اصول برای این قسمت بحث مستقلّی عنوان نشده ولی جادارد که بگوئیم: آیا مقدمهٔ حرام مطلقا حرام است؟ یا مطلقاً حرام نیست؟ یا تفصیل در کار است؟ یکی از تفصیلات که ما نحن فیه برآن مبتنی است اینکه: آندسته از شروط و مقدمات حرام که به قصد توصل به خود مشروط و ذی المقدّمه محرّم انجام می شوند حرام هستند و آنها که به این قصد انجام نمی گیرند حرام نیستند. با حفظ این مقدّمه می گوئیم: آیا اعانت برشرطی از شروط حرام، مقدمه ای از مقدمات حرام [با همان دو ویژگی:

۱ـ مقدّمهٔ مشترکه بین معصیت وغیره باشد.

۲ـ علم داشته باشیم که مُعان از آن مقدّمه استفادهٔ حرام خواهد کرد.] از باب اعانت براثم بوده و بالنتیجه مشمول آیهٔ ولا تعاونوا است یا خیر؟ مسئله مبتنی می شود بر دو مبنائی که در مقدّمه اشاره شد و آن اینکه:

مبنای اوّل: اگر درمبحث اصولیِ مقدمة الحرام مبنای ما این شد که: هر مقدمه ای از مقدمات حرام که به قصد توصّل به حرام انجام پذیرد، حرام شرعی

خواهد بود، چه اینکه بعض از فقهاء جزم به این مبنا پیدا کرده اند [ظاهراً منظور فاضل نراقی[۱] یا صاحب الحاشیة باشد که قبلاً در نظریهٔ دوّم در باب اعانت این رأی را بیان کردند و خود مرحوم شهیدی فرمود: این بعض المعاصرین فاضل مذکوراست، ولی به اینجا که رسیده فرموده: شاید مراد کاشف الغطاء باشد، و بحث را کشانده به مباحث تجرّی در رسائل.

و شاید مراد شریف العلماء مازندرانی ره استاد مرحوم شیخ ره باشد، ولی بهر حال این مهمّ نیست که مراد از بعض چه کسی باشد؟] حال براین مبنا همانطوری که اعانت برخود حرام و مشروط و ذی المقدّمه مثل اعانت برتخمیر و خمر درست کردن، و مثل اعانت برشرب خمر و... از مصادیق اعانت بر اثم و مشمول آیهٔ شریفه است، همچنین اعانت برشرط و مقدّمه کذائی هم از مصادیق اعانت برحرام و اثم است و مشمول آیهٔ شریفه است آنگاه ما نحن فیه هم که اعانت برشرطی از شروط حرام باشد از باب اعانت برحرام خواهد بود.

به این بیان که شراء و تملک و تسلط برعنب از مقدمات حرام [تخمیر] است، و چون مشتری این شراء را به قصد رسیدن به خمر انجام می دهد پس این مقدّمه، حرام شرعی خواهد بود، آنگاه فروشندهٔ عنب، بواسطهٔ بیع مشتری را برشراء و تملک اعانت کرده [چون به نیّت تملک انشاء بیع کرده] و در نتیجه چنین بیعی اعانت براثم است و مشمول آیه و باید گفت: بیع العنب ممن یعلم انه یجعله خمراً، روی این مبنا جایز نیست.

**قوله: و ان شئت:**

اگر خواستی بجای تعبیر به شرط الحرام ومقدمة الحرام چنین بگو:

همانطوری که غرس درخت انگور به منظور توصّل به خمریّت، شرعاً حرام است و اعانت برغرس اعانت براثم است، هکذا شراء و تملک عنب به قصد

---

(۱) عوائد الایّام ص۲۵.

توصل به خمریّت شرعاً حرام است [حرمتش ذاتیه و بدلیل خاص باشد یا روی قانون مقدمیّت] و هر کاری که اعانت برشراء محرّم باشد آنهم حرام است، و بیع بایع هم اعانت برشراء است، پس این بیع اعانت براثم است پس مشمول آیهٔ ولا تعاونوا است.

**قوله: نعم:**

فروشنده از نظر علم یا جهل نسبت به قصد خریدار از این معامله سه حالت دارد:

۱ ـ در حین معامله علم به عدم دارد یعنی یقین دارد که خریدار به قصد استفاده حلال می خرد نه به منظور استفادهٔ حرام، چنین بیعی قطعاً جایز است و هیچ مانعی از آن نیست. نه ازحیث مالیّت و نه اعانت بر اثم و ...

۲ ـ در هنگام انشاء بیع، علم به وجود دارد یعنی می داند که مشتری از این متاع استفادهٔ حرام خواهد برد، فی المثل عنب را به خمر تبدیل خواهد کرد. این همان صورت مورد بحث ما است.

۳ ـ در هنگام معامله از قصد حالی و فعلی و ارادهٔ حین البیعِ مشتری خبر ندارد که داعی و محرّك خریدار از خرید انگورها چیست؟ آیا داعیِ او تخمیر است؟ یا تخلیل و تدبیس و ... می فرمایند: در این فرض هم بیع جایز است، [هم به حکم اصالة الاباحه فی کلّ شیئٍ و هم به حکم عمومات و اطلاقات باب بیع و تجارت] البته خود صورت عدم العِلم دو شعبه دارد:

۱ ـ فروشنده نه به ارادهٔ فعلیهٔ مشتری علم دارد و نه از ارادهٔ استقبالیِ او مطلع است، بلکه دو احتمال می دهد: الف: قصد مشتری تجارت با انگورها باشد. ب: قصدش تخمیر باشد.

۲ ـ بایع از ارادهٔ فعلیهٔ مشتری خبر ندارد که الان به چه انگیزه ای می خرد، و احتمال می دهد که به قصد تجارت می خرد ولی از ارادهٔ استقبالی او خبر دارد

یعنی نبض بازار در دست او است و می داند که فردا وضعیت طوری خواهد شد که کسی انگورها را نمی خرد و مشتری بناچار در تصمیم خود تجدید نظر کرده و به تخمیر آنها همّت خواهد گمارد.

حال ملاك عدم العلم به قصد فعلی است و همین که بود بیع جایز است و اعانت برحرام صدق نمی کند چه علم به ارادهٔ استقبالی هم نداشته باشد و یا علم به آن داشته باشد، تصمیم جدید بعد البیع ربطی به فروشنده ندارد و بیع صحیح او را منقلب نمی کند. لانّ الشیئی لا ینقلب عمّا وقع علیه.

**قوله: و کذا الکلام:**

نظیر ما نحن فیه است جریان بیع الطعام به خریداری که مرتکب معاصی می شود.

[در اینجا هم اگر فروشنده علم دارد که خریدار قصدش از شراء طعام، خوردن و قوّت و رمق یافتن بر طاعات ومباحات و انجام کارهای روزمرّه است، بیع طعام به او بلامانع است و اگرعدم العلم است باز بیع جایز است.]

ولی اگر در همان حین بیع می داند که مشتری قصدش از شراء طعام، قوّت گرفتن و ارتکاب معاصی است باز چنین شرائی مقدمهٔ حرام می شود و همان بحثها می آید که برمبنای حرمت شرعیِ چنین مقدمه ای، بیع طعام اعانت برحرام می شود و جایز نیست، و امّا اینکه: فروشنده می داند که خریدار در حین شراء قصد حرام ندارد ولی پس از اکل طعام و قوّت پیدا کردن [طغیان کرده و نمک را می خورد و نمکدان را می شکند] و به ارادهٔ جدید تصمیم به معاصی می گیرد، این علم مانع از بیع نشده و موجب حرمت آن نمی شود.

**قوله: ولکن:**

این جمله استدراك از اذا بنینا ... است و مبنای دوّم، شروع می شود. و آن اینکه: ممکن است ما بگوئیم: اساساً در باب محرمات آنچه حرام است خود

ذی المقدّمه است، و مقدمات حرام زائد برخود حرام و ذی المقدّمه دارای حرمت شرعیه نیستند حتی آنها که با قصد توصل انجام می گیرند، براین مبنا باید گفت: خود شراء عنب از سوی مشتری به قصد توصل به خمر، حرام نیست، پس اعانت برتملّک هم اعانت براثم نخواهد بود، پس بیع بایع هم که اعانت برشراء است اعانت برحرام نیست، پس مشمول آیهٔ ولاتعانوا هم نیست.

**قوله: الاّ من حیث:**

مقدّمه: تجرّی در لغت به معنای خبث باطن و نیّت پلید و سوء قصد است و در اصطلاح اصولی در مقابل معصیت واقعیه بوده و خصوص مخالفت با اعتقاد را گویند نه با واقع، فی المثل خیال می کرد که فلان مایع خمر است و به قصد خمریت سرکشید بعد معلوم شد که سرکه بوده نه شراب این اصطلاحاً تجرّی است، و تجرّی لغوی اعمّ است از اصولی، و در ما نحن فیه مراد همین تجرّی لغوی است.

با حفظ این مقدّمه می گوئیم: بیع عنب، اعانت برخود حرام که نیست اعانت برشرط الحرام محرّم هم که نیست بلکه آنچه هست یک تجرّی است یعنی مشتری از این شراء، قصد تخمیر دارد و خبث باطن و نیّت پلید دارد، آنگاه کسی بگوید که این شراء به قصد توصل به حرام تجرّی است، و تجرّی حرام است، و بیع عنب به این مشتری، اعانت برتجرّیاست پس از این باب اعانت برحرام و مشمول آیه باشد.

مرحوم شیخ می فرماید: [اوّلاً از کجا خود این تجرّی حرام باشد تا اعانت بر حرام صدق کند؟ ثانیاً عنوان تجرّی که موضوعیت ندارد و ما دلیل نداریم که: اعانت برتجریّ حرام باشد و ثالثاً] اساساً بیع العنب اعانت برتجرّی محسوب نمی شود تا از این باب حرام باشد [سرّ مطلب بزودی می آید.]

**قوله: وان کان:**

البته بیع عنب، مستقیماً اعانت برشراء هست [چون فروشنده به قصد تملیک بیع کرده] ولی شراء به تنهائی و با قطع نظر از قصد، تجرّی نیست تا اعانت برشراء اعانت برتجرّی باشد، دلیل اینکه شراء تنها تجرّی نیست، اینکه: تجرّی به دو چیز متقوم است:

۱ ـ فعل [مثلاً شراء در ما نحن فیه.]

۲ ـ قصد حرام، و بیع، اعانت برشراء هست ولی اعانت برقصد مشتری که نیست زیرا که اعانت برقصد الغیر معنا ندارد، و قصد الغیر مربوط به فعل بایع نیست بلکه مربوط به ارادهٔ خود غیر است، پس بیع اعانت برتجرّی نیست تا از این باب حرام باشد.

**قوله: وتوهّم:**

بیع عنب اعانت برخود حرام یعنی تخمیر یا شرب خمر مثلاً که نیست، اعانت برمقدمة الحرام هم که نیست، اعانت برتجرّی هم که نیست، حال اگر کسی بگوید: این بیع اعانت برمقدّمهٔ تجرّی است و از این باب اعانت برحرام و اثم است.

به این بیان: فعل یعنی شراء مقدّمهٔ تجرّی است [به قول مرحوم شهیدی ره: حیث انّ ذات المقید مقدمة للمقید بما هو مقیّد یعنی مثلاً الانسان الکاتب که مقید بما هو مقید است، ذات المقید که انسان باشد مقدّمه این مقید بما هومقید است زیرا تا انسانی نباشد انسان کاتبی هم نیست و مقدّمیت یعنی همین توقّف.

در ما نحن فیه هم تجرّی عبارتست از الشّراء المقید بقید قصد التوصّل، و شراء تنها مقدّمه این شراء خاص و مقید است. و قبول مرحوم سیّد ره: لانّه ای التجرّی یحصل بالشراء و بالقصد فالشراء مقدمة له.] و تجرّی حرام است، و مقدمهٔ حرام هم باقصد توصل حرام است و اعانت براین مقدمة الحرام ای التجرّی اعانت برحرام است و از این باب مشمول آیه است.

مرحوم شیخ می فرمایند: این توهم مدفوع است. زیرا که اصلاً مشتری از این شراء قصد تجرّی نداشته تا بگوئید: شراء به این قصد حرام است و بیع اعانت بر او است... و از باب مقدّمه تجرّی پیش بیائید، [بلکه قصد تخمیر داشته و فرق واضحی است میان قصد الحرام با قصد التجرّی.]

و دلیل براینکه مشتری قصد تجرّی نداشته آنست که اگر قصد تجرّی داشته باشد تسلسل پیدا می شود و هو باطل.

[بیان ذلک: مراد از تسلسل، تسلسل در قصدها است زیرا که خود تجرّی همان قصد باطنی است و اگر مشتری قصدش این باشد و شراء مقدمهٔ آن باشد پس تجرّی متوقف برشراء است آنهم نه ذات الشراء بلکه شراء به قصد توصل و می گوئیم این نیز قید و مقیّد است و در این مجموعه شراء مقدمهٔ شراء به قصد توصل مقدّمه تجرّی است نقل کلام می شود به آن شراء به قصد توصل است و باز ذات شراء مقدّمه نیست بلکه شراء به قصد مقدمه است پس قصد دوّم وابسته به این قصد سوّم است. و هلّم جراً و تسلسل باطل است.

[مرحوم شهیدی ره فرموده: برای من تا هم اکنون منظور شیخ از تسلسل روشن نشده و سپس توجیهی دارند که طالبین مراجعه کنند.]

**قوله: فافهم:**

شاید اشاره به دقّت مطلب باشد [چنانکه مرحوم سیّد این را بعنوان یک احتمال آورده] و شاید اشاره باشد که این تسلسل مصطلح نیست بلکه شبیه دور است و قصد متوقف برقصد و شراء برشراء است و هو ایضاً باطلُ.

**قوله: نعم:**

این فقره، تبصره و استثنائی از ولکن الحکم است، و آن اینکه: در ولکن به این نتیجه رسیدیم که شراء به عنوان مقدمة الحرام، حرام نیست تا اعانت بر او حرام باشد. ولی حالا می گوئیم: اگر چنانچه نسبت به پاره ای از شروط و

مقدمات حرام نهی خاص وارد شده بود و برحرمت آنها دلالت می کرد مثل غرس شجره برای تخمیر عنب و... که در روایات [1]، غارس مورد لعنت قرار گرفته، البته چنین مقدمه ای بدلیل خاص حرام شرعی می شود [وما من عام الا وقد خص] و در نتیجه اعانت بر غرس، اعانت برحرام است ومشمول آیه می باشد. ولی در ما نحن فیه یعنی مسئله شراء و تملک، نهی خاصی از تملک به قصد تخمیر نرسیده.

آری مگر کسی به فحوا و مفهوم موافقت اخبارِ نهیِ از غرسِ عنب تمسک کند و بگوید غرس العنب از مقدمات بعیدهٔ خمر است و شراء از مقدمات قریبهٔ آن است و اگر مقدمهٔ بعیدهٔ آن حرام باشد پس به طریق اولی مقدمات قریبه حرام، حرام خواهند بود.

در نتیجه باید بگوئیم: شراء حرام است و بیع هم که اعانت بر او است باید از باب اعانت برحرام، حرام باشد.

**قوله: فتحصّل:**

از مطالبی که در رابطه با محلّ بحث یعنی اعانت برمقدمهٔ حرام آوردیم چند نکته بدست آمد:

۱ ـ در باب صدق اعانت برحرام، و حرمت فعلِ مُعین باید قصد مُعان نسبت به فعلِ حرام احراز شود و اگر مُعین این قصد را احراز کرد کارش اعانت برحرام است وگرنه از این باب فعل معین حرام نخواهد بود. پس مع عدم العلم که قبلاً در نعم لو لم یعلم... آوردیم، اعانت نیست.

۲ ـ محلّ کلام در اعانت برشرطی از شروط حرام است مشروط براینکه معین به قصد تحقق همین شرط این فعل را انجام دهد نه به نیّت تحقّق مشروط و خود حرام، یعنی اگر فروشنده به داعی جعل العنب خمراً بیع را انجام دهد حتماً

(۱) وسائل ج۱۲ ص۱۶۵ باب ۵ حدیث۴و۵.

اعانت برحرام است ولی اگربه داعیِ شراء و تملک این بیع را انجام داد، بحث می شود که آیا اعانت برشرط هم اعانت برمشروط [خود خمر درست کردن] است و حرام است؟ یا اعانت برمشروط نیست وبالتیجه حرام نیست نه از باب اعانت برحرام و نه از باب اعانت برتجری؟

مگر دلیلِ خاصّی برحرمت شرط باشد کما فی الغرس، وکما در اولویّت مستفاد از لعن غارس نسبت به ما نحن فیه که بالا ذکر شد.

۳ـ مجرد بیع عنب به کسی که حین البیع از قصدش خبر نداشتیم و بعد البیع به ارادهٔ جدید تصمیم گرفت به استفادهٔ حرام این هم حرام نخواهد بود نه از جهت شرط که اعانت برمقدمهٔ حرام باشد [چون در اعانت قصد لازم است و ما از قصد غیر خبر نداشتیم] و نه از باب اعانت برمشروط و خمر درست کردن [چون نسبت به اینکه فروشنده اصلاً قصد و داعی نداشته] این امر سوّم هم قبلاً در و ان علم انّه سیخمر... بیان شد.

نتیجه: تا اینجا به این نتیجه رسیدیم که اعانت برشرط الحرام، اعانت برحرام نیست.

قوله: و من ذلک:

هم در تبصره ای که بصورت نعم لو لم یعلم... و ان علم انه سیجعله خمراً بارادة جدیدة، وهم در جمع بندی که بصورت فتحصل مما ذکرنا در بند سوّم آن گفته شد، ملاك، علمِ به قصد حالی است نه قصد استقبالی به بیانی که گذشت.

حال می فرمایند: از این مطلب مذکور، اشکال ومناقشهٔ کلام محقّق ثانی ره در حاشیهٔ ارشاد دانسته می شود.

بیان ذلک: بعضی فرموده اند: بیع العنب ممن یعلم انه یجعله خمراً، ممنوع است، و دلیل آنها این است که: چینن بیعی اعانت براثم است و به حکم آیهٔ ولاتعاونوا حرام است.

مرحوم محقّق ثانی در اعتراض به این دلیل فرموده: این بیع اعانت براثم نیست تا مشمول آیه باشد. زیرا اگر چنین بیعی اعانت براثم باشد لازمه اش اینست که معاملات اکثر مردمان ممنوع باشد [چرا که بالاخره نوعاً انسان وقتی چیزی را می فروشد علم دارد که یک روزی از آن استفاده حرام برده خواهد شد پس به صرف این بگوئیم: این بیع اعانت براثم است و حرام ...] پس اعانت بودن آن تالی فاسدی دارد که قابل التزام نیست و سر از اختلال نظام معاش در می آورد.

مرحوم شیخ ره می فرمایند: از ما ذکرنا بطلان این سخن روشن شد زیرا که ملاك در صدق اعانت، علم بایع به قصد فعلی و حالیِ مشتری است و امّا علم به قصد استقبالی مانع از جواز بیع نیست.

**قوله: ثم انّ:**

محلّ بحث ما در اموری است که شرط الحرام و مقدّمة المعصیة الصادرة عن الغیر باشد و سخن در اعانة الغیر برشرط معصیت صادره از غیر است مثل بیع العنب ممن یجعله خمراً که سببِ کمکِ دیگری برتملکِ عنب است و تملک مقدّمه معصیت یعنی تخمیر است، بنابراین سخن شیخ طوسی ره در مبسوط هم ناتمام است.

بیان ذلک: شیخ ره در مبسوط فرموده: اگر کسی از فرط جوع در معرض تلف است و خوف از تلف شدنش داریم و متقابلاً کس دیگر طعامی دارد که خود هم بدان نیاز مبرم وفوری ندارد، در چنین فرضی بر صاحب طعام بذل آن واجب و ترك بذل حرام است، بدلیل اینکه حدیث می فرماید: من اعان علی قتل مسلم ولو بشطر کلمة جاء یوم القیامة، مکتوب بین عینیه آیس، من رحمة الله، به این دلیل ترك بذل حرام است.

مرحوم شیخ انصاری ره می فرماید: این استدلال محلّ تأمّل است زیرا که

مورد روایت اعانت برقتل مؤمن است که قتل، فعل حرام و معصیت صادره از غیر است و اعانت دیگری برگناه حرام است ولی در مورد فتوی، ترک بذل مقدّمهٔ تلف است ولی تلف که معصیت صادره از غیر و شخص جائع نیست، تا ترک بذل، اعانت برمقدّمة الحرام و در نتیجه اعانت برمعصیت صادره عن الغیر باشد، پس استدلال مذکور ناتمام است.

مگر استدلال به فحوای حدیث و مفهوم موافقت آن باشد به اینکه: اعانت برقتل ولو بشطر کلمة این جزء علت مرگ دیگری است ومعذلک حرام است، پس در ما نحن فیه که ترک بذل طعام علت تامّهٔ مرگ دیگری است بطریق اولی حرام است. [ولی به هر حال ربطی به مسئله ما ندارد و از باب اعانة الغیر علی الحرام و المعصیة یا علی مقدّمة الحرام نیست.]

**قوله: ولذا:**

مرحوم علاّمه در مختلف[1]، نخست کلام شیخ طوسی ره در مبسوط را آورده [چنانکه ما آوردیم.]

سپس فرموده: به حکم این روایت حفظ نفس محترمه بردیگری واجب است البته با دو شرط:

۱ـ دیگری قدرت و توان برحفظ آن نفس داشته باشد.

۲ـ ضرری هم متوجه خودش نباشد [که مثلاً اگر طعام خویش را بذل کرد، خود در معرض تلف قرار نگیرد.] حال برای این فتوی به همان روایت من اعان ... استدلال کرده است.

مرحوم شیخ انصاری می فرماید: ولذا یعنی ولاجل الفحوی استدلّ یعنی این استدلال هم روی منطوق روایت نیست بلکه روی مفهوم موافقت حدیث است.

**قوله: ثم انّه:**

(۱) مختلف ص۶۸۶.

محلّ بحث ما در رابطهٔ با اعانت برشرط الحرام بود و در این رابطه مطالبی را آوردیم که آیا اعانت برشرط الحرام، اعانت برخود حرام هست یا نه؟ اقوال و مبانی در این رابطه مطرح شد.

[۱ـ در اعانت قصد معتبر است و اینجا قصد نیست پس اعانت نیست.

۲ـ در اعانت هم قصد و هم تحقق فعل معان علیه معتبر است و در ما نحن فیه قصد نیست پس اعانت نیست.

۳ـ در اعانت نه قصد و نه وقوع معتبر است، پس ما نحن فیه اعانت براثم هست.

۴ـ ملاک یا قصد و یا صدق عرفی است، و در ما نحن فیه قصد که نیست، صدق عرفی هم محرز نیست، پس اعانت نیست.

۵ـ سخن شیخ بود که مسئله رامبتنی کردند براینکه مقدمة الحرام اگر به قصد توصل به ذی المقدمه انجام پذیرد آیا چنین مقدمه ای حرمت شرعیه دارد یا نه؟ اگر دارد پس اعانت براو اعانت برحرام است والاّ فلا، به بیانی که گذشت.]

حال در این فراز رأی ششمی بصورت قول به تفصیل مطرح است و آن اینست که: شروط و مقدمات حرام دو دسته اند:

۱ـ آنهائی که عرفاً و عندالعقلاء، فایده و منفعتشان منحصر در معصیت و امرحرام و استفاده در جهات حرام و رسیدن به مشروط محرّم است و اگرچه با دقّت عقلی فائدهٔ آنها منحصر در حرام نباشد ولی بدید عرفی اینگونه است.

مثلاً ظالمی که برتخت خود تکیه زده و برای حفظ تعادل درایستادن یا راه رفتن و... نیازی به عصا ندارد و معذلک عصا را می طلبد تا برفرق مظلومی بکوبد، الآن در این زمان معیّن ازعصا استفاده ای جز در جهت حرام برده نمی شود.

یا مثلاً کسی که کاسه و جامی می طلبد تا با آن شراب بنوشد، این الان و در

این حال معیّن از این کاسه فقط قصد استفادهٔ حرام دارد و منفعت حلالِ معتدٌ بها برآن مترتّب نیست.

۲ـ شروطی که عرفا؟ و در نظر عقلاء، فایدهٔ آنها منحصر در جهت حرام نیست بلکه بطور مساوی قابل انتفاع در هر دو جهت است نظیر تملیک عنب به دیگری حتی به شخص خمّار که کارش خمرسازی است که چنین تملیک و تملّکی هرچند از نظر عادتِ خمّار در جهت حرام مصرف می شود ولی از نظر عقل و عقلاء منحصر به جَهت حرام نیست بلکه حتی خمّار هم ای چه بسا از آن در جهت حلال استفاده کند، یا مثلاً تملیک خشب به نجّاری که یجعله صلیباً او صنماً برحسب شغل و عادت و ...

حال بگوئیم: در بخش اوّل از شروط حرام، اعانت برشرط، عرفاً اعانت برمشروط هم هست و در نتیجه مشمول آیهٔ ولاتعاونوا می باشد. ولی در بخش دوّم، اعانت برشرط، اعانت برمشروط محرّم نیست و مشمول آیه هم نمی باشد. [البته این تفصیل مجرّد احتمال است و هیچ دلیلی از عقل و نقل آن را همراهی نمی کند.]

**قوله: و لعلّ:**

دراین قسمت مرحوم شیخ دو تأیید برای تفصیل مذکور می آورند:

الف: عده ای از فقهاء از قبیل محقّق اول در شرایع[1]، علاّمه در تذکرة[2] و غیر آندو[3] در مسئله بیع اسلحه به دشمنان دین در خصوص حال حرب یعنی حالی که جنگ برپا باشد، فرموده اند چنین بیعی ممنوع است، ولی در مسئله بیع العنب ممن یجعله خمراً فتوی به جواز داده اند.

---

(۱) شرائع ج۲ ص۹و۱۰.
(۲) تذکرة ج۱ ص۵۸۲.
(۳) محقق سبزواری در کفایة الاحکام ص۸۵.

حال می گوئیم: برحسب ظاهر که هر دو مسئله از یک وادی هستند و هر دو بیع الشیئی ممن یعلم انّه یتنفع به فی الحرام می باشند معذلک چرا اوّلی ممنوع و دوّمی مجاز شده؟

شیخ اعظم ره می فرماید: شاید وجه الفرق این باشد که در بیع السلاح ... در همان حال معیّن که حال جنگ است از این اسلحه فقط در جهت حرام یعنی کوبیدن مسلمین استفاده می شود ولذا فائده اش در جهت حرام خلاصه می شود و اعانت برآن اعانت براثم است ولی بیع العنب اینگونه نیست حتّی در نزد خمّار [به بیانی که گذشت.]

۲ـ شاهد دوّم: محقّق ثانی[1] در مسئلهٔ بیع عصیر عنبیِ متنجّس به کافر مستحلّ فرموده: چنین بیعی جایز نیست چون از باب اعانت براثم است، ولی در مسئله بیع العنب ممن یجعله خمراً فرموده: جایز است چون اعانت براثم نیست.

حال وجه الفرق چیست؟ باز می گوئیم: و کذلک ای نظر الی التفصیل المذکور... یعنی محقق ثانی هم شاید مرادش همین باشد که در عصیر عنبی فایده اش منحصر در جهت حرام است و کافر از آن استفادهٔ کلی می برد که آنهم حرام است و اعانت برشرط چنین حرامی اعانت برخود حرام هم هست، ولی در بیع العنب حتّی به خمّار اینگونه نیست [کما مرّ.]

**قوله: وکیف کان:**

یعنی این تفصیل ما دلیل داشته باشد یا نه؟ وجه الفرقِ دو فتوای محقق ثانی و محقق اوّل و علاّمه به همین تفصیل برگردد یا نه، ما در مسئله اعانت همان نظر محقّق اردبیلی ره را داریم که در قدم اوّل ملاك صدق عرفی است و در مرحلهٔ دوّم اگر صدق عرفی محرز نشد، ملاك قصد مُعین است که اگر به داعیِ توصّل غیر، الی الحرام این کار را کرده اعانت هست و الاّ فلا.

---

(۱) حاشیهٔ ارشاد خطی ص۲۰۴.

[درنتیجه در ما نحن فیه یعنی بیع العنب ممن یجعله خمراً باید گفت این بیع اعانت براثم نیست چون نه قصد در کار است و نه صدق عرفی محرز است.]

**قوله: نعم:**

برمی گردیم به اصل مسئله: بحث در این بود که آیا بیع العنب ممن یجعله خمراً جایز است یا نه؟ اکثر طرفدار جواز بودند. و دلیل آنها اخبار مستفیضه بود، ولی عدّه‌ای طرفدار منع شدند و برای اثبات مدّعا ادلّه ای دارند:

۱ـ اخبار المنع که در رابطه با بیع الخشب ممن یجعله صلیبا ... فرموده بود: لا، ای لاتبع، از این دلیل سابقاً جواب دادیم که با اخبار مستفیضه متعارض است و سه وجه الجمع پیشنهاد شد.

۲ـ اعانت براثم، که در این رابطه مفصّلاً بحث شد و نتیجه گرفتیم که ما نحن فیه از این باب نیست.

۳ـ حالا دلیل سوّم برحرمت بیع العنب ممن یجعله خمراً... مسئله دفع المنکر است، بیان ذلک: ادلّهٔ فراوانی از عقل و نقل داریم مبنی براینکه: نهی از منکر و مبارزه با منکرات واجب است:

امّا از نظر نقل: آیات و روایات بی شماری در این باب وجود دارد که نویسنده در رساله ای مستقلّ راجع به آنها بحث کرده است.

و امّا از نظر عقل: العقل مستقل بوجوب اللطف، بیان مطلب: لطف عبارتست از هر آنچه که بنده را به طاعات و ثواب الهی نزدیک و از معاصی و گناهان دور کند بدون اینکه به حدّ الجاء برسد و اختیار را از آدمی سلب کند، و لطف برخداوند واجب است، و در این بینش ارسال رسل ـ انزال کتب و ... همه از مصادیق لطف است.

از جملهٔ آنها وجوب امر به معروف و نهی از منکر است که مولی برعباد واجب کرده و اینها نیز به مقتضای قاعدهٔ لطف برما واجب شده تا بدین وسیلهٔ کار

آمد، دیگران را از منکرات دور کنیم.

حال قدر مسلّم از ادلّهٔ مذکور رفع منکرات است یعنی منکری در جامعه تحقّق یافته، و آحاد مردم مسلمان وظیفه دارند که با آن مبارزه کنند و آن را ریشه کن کرده و از جامعه بردارند، ولی بعض از فقهاء فرموده اند: همانطوری که رفع منکرِ موجود واجب است، همچنین دفع منکر [یعنی منکری که هنوز محقق نشده ولی در شُرف تحقّق است] و پیشگیری از آنهم واجب است [از باب وحدت مناط، لان الظاهر ان المناط عدم وجود المنکر خارجاً] حال که دفع منکر هم واجب می شد می گوئیم:

ترك بیع مذکور [بیع العنب ممن یجعله خمراً] دفع منکر است «صغری» و دفع منکر واجب است به وحدت مناط «کبری».

پس ترك بیع مذکور واجب است «نتیجه».

و اگر ترك چنین بیعی واجب شد پس فعل آن حرام خواهد بود. وهو المطلوب که بیع العنب ممن یجعله خمراً حرام است.

محقّق اردبیلی هم[1] برای حرمت بیع مذکور اوّل به عموم ولا تعاونوا استدلال کرده و دوّم به عمومات باب نهی از منکر احتجاج کرده، که مرادش از این نهی از منکر همین دفع المنکر می باشد.

**قوله: و یشهد بهذا:**

شاهد براینکه دفع منکر مثل رفع آن واجب می باشد، روایتی است که از معصومین(ع) رسیده مبنی براینکه: اگر بنی امیّه کسانی را پیدا نمی کردند که برای آنها صدقات [و مالیاتها و زکوات] را جمع کنند، در جماعت و اجتماعات [سیاسی مذهبی] آنان شرکت کنند، حقّ ما را [خلافت ظاهریّه و توابع آن] سلب نمی کردند.[2]

---

(۱) مجمع الفائده ج۸ ص۴۹ـ۵۱.

(۲) وسائل الشیعه ج۱۲ ص۱۴۴ باب ۴۷، حدیث اوّل.

کیفیت استشهاد: کلمهٔ لولا تحضیضیه است و برسر ماضی که درآید برای توبیخ برفعل است، یعنی امام (ع) کسانی را که در دستگاه بنی امیّه فعالیت می کنند برانجام این کارها که اگر نمی کردند معصیتی صورت نمی گرفت و بنی امیه حق ائمه (ع) را سلب نمی کردند، مذمت می کند، [حرام و معصیت]، همان سلب حق ائمه است که از غیر یعنی بنی امیه صادر می شود. و جمع صدقات و شرکت درجماعات و... مقدّمهٔ این حرام است، و اگر این امور نبود آن حرام نبود و مردمان مذمومند براینکه این امور را کردند تا آن حرام آمد و مذمت دلیل برحرمت است پس این کارها براطرافیان حرام است و اگر کاری حرام شد پس ترك آن واجب است و این از باب همان دفع المنکر واجبٌ خواهد بود ولاغیر، پس دفع المنکر واجبٌ.

ضمناً به تنقیح مناط یا وحدت مناط یک نتیجهٔ کلی می گیریم و آن اینکه: هر کاری که اگرنبود معصیتی هم صورت نمی گرفت، انجام آن کار حرام و ترك آن از باب دفع منکر واجب است پس ترك البیع به مشتریِ خمّار هم از همین باب واجب است وهو المطلوب.

قوله: وهذا:

این فراز در واقع دفع دخل است.

امّا دخل ای اشکال مقدّر: طبق این بیان که دفع المنکر واجبٌ، باید گفت: آنجا هم که مشتری علم به قصد حالی ندارد ولی علم به قصد استقبالی دارد و می داند که مشتری سیجعله خمراً بارادة جدیدة، بازهم بیع حرام و ترك واجب باشد از باب دفع منکر، پس چرا قبلاً شما این بیع را تجویز کردید؟

و امّا دفع اشکال:

آن مقداری که از ادلّهٔ نقلیّه و از دلیل عقلی که حکم به وجود لطف دارد [به بیانی که ذکر شد،] ضمناً در باب وجوب نهی از منکر اختلاف است که آیا عقلی و

**سمعی است یا تنها سمعی؟**

از این جمله مستفاد است که نظر مرحوم شیخ عقلی و نقلی است [و تفصیل مطلب را از حاشیهٔ مرحوم سیّد ره برمکاسب ص۸ بدست آورید. ] مستفاد می‌باشد اینست که: کسی که فعلاً قصد حرام و منکری دارد و همّت و اراده آمده و در شُرُف ارتکاب حرام است، در آستانهٔ حرام قرار دارد یا انجام داده و بنابر استمرار دارد چنین کسی را باید نهی کرد و دفع منکر نمود. و امّا کسی که فعلاً و حین البیع قصد حرامی ندارد و در آینده قصد حرام و عزم برحرام پیدا می کند ما دلیل نداریم که برشما واجب است این کس را عاجز کنید و اصلاً اجازه ندهید که تصمیم برحرام بگیرد. ولذا چنین بیعی حرام نیست.

آری اگر در آینده ارادهٔ معصیت کرد در آنجا اگرشرائط فراهم بود و قدرت بر ردع و منع داشتیم او را بازداشت می کنیم و الاّ فلا [وبالجمله گاهی حرامی خارجاً موجود و متحقق است مثل خمر موجود، در اینجا جای رفع المنکر است و گاهی حرامی نیست ولی عزم برحرام است در اینجا جای دفع المنکر است. و گاهی هیچکدام فعلاً نیست. در اینجا نه جای رفع است و نه دفع، آری وقتی در آینده زمینه پیدا شد و ارادهٔ معصیت کرد ودفع واجب می شود. پس در مورد مذکور که قصد استقبالی مطرح است، فعلاً بیع صحیح است نه حرام. ]

**قوله: ثم انّ:**

مرحوم شیخ، دلیل اوّل و دوّم از ادلّهٔ حرمت بیع العنب ممن یعلم انّه یجعله خمراً را که عبارت بودند از دو روایت ومسئله اعانت براثم، بطور کلی ردّ کردند. ولی دلیل سوّم قول به منع را که مسئلهٔ دفع المنکر ... بود فی الجمله می پذیرند، بیان ذلک: سه صورت [و بعداً در جمع بندی پنج صورت درست می کنند. ] در مسئله متصور است:

۱ ـ فروشنده یقین دارد که اگر او به مشتری انگور نفروشد، مشتری هم

دستش کوتاه شده و معصیتی از وی صادر نمی شود و تخمیری صورت نمی گیرد [و راه علم به عدم معصیت عن الغیر، عبارتست از اینکه یا خارجاً عنب منحصر شده در این بایع و دیگری عنبی ندارد، طبعاً این بایع یقین می کند که اگر ترك بیع نماید، معصیتی حاصل نمی شود. و یا خارجاً انگور منحصر به این فروشنده نیست بلکه دیگران هم دارای عنب هستند ولی این بایع با آنها صحبت کرده و موافقت آنها را جلب کرده و یا به هر دلیلی یقین دارد که دیگر فروشندگان، به این مشتری انگورها را نمی فروشند و در نتیجه امر منحصر به این بایع شده و الآن می داند که اگر او هم ترك بیع نماید حتماً معصیت ترك می شود.]

شیخ می فرماید: تنها در این صورت؛ استدلال مذکور نیکو و پسندیده و بجا است. و ترك این بیع واجب، و فعل آن حرام است. بدلیل اینکه فروشنده در این فرض، قدرت بر ردع و منع و پیشگیری از منکر را دارد پس دفع المنکر بر او واجب است، و ترك البیع مصداق دفع منکر است، پس ترك بیع هم واجب است، فعلش هم حرام است. و شرائط نهی ازمنکر را دارا است.

۲ـ فروشنده نه علم به حصول معصیت دارد و نه به عدم آن بلکه عدم العلم است یعنی نمی داند که اگر او ترك بیع کرد، آیا خارجاً هم مشتری ترك معصیت می کند، و معصیتی صورت نمی گیرد؟ یا اینکه دیگران می فروشند و معصیت محقق می شود؟ [منشأ عدم علم به حصول معصیت یا جهل و بی خبری بایع از حال و وضع دیگر باغداران است که آیا امسال انگور دارند یا نه؟ و یا می داند که دارند ولی نمی داند که قصد فروش دارند یا خیر؟ و اگر قصد فروش دارند آیا به این مشتری هم می فروشند یا نه؟]

[مرحوم شیخ در اینجا صریحاً حکم این صورت را بیان نمی کنند ولی با «أَوْ عَلِمَ...» که بعدش می آورند و عطف می کنند معلوم می شود که این را به صورت سوّم که خواهد آمد ملحق می سازند و بعداً در جمع بندی آن را به صورت اوّل

ملحق می کنند و در همانجا از زبان محقّق ایروانی مطلب را توضیح خواهیم داد. ]

۳ـ فروشنده یقین دارد به اینکه چه او بیع عنب را به این مشتری ترك بکند و چه ترك نکند در هر حال معصیت از مشتری تحقق می یابد و تخمیر حاصل می شود و از راه فروش دیگران این حرام، واقع می شود وخلاصه اینکه با ترك بیع او، این مشتری مرتدع نشده و بازداشته نمی شود و به مقصودش می رسد.

در چنین فرضی ترك بیع از باب دفع منکر واجب نیست و فعلش حرام نیست زیرا که از شروط دفع منکر کرفعه، قدرت برردع است و نیز احتمال تأثیر است و در این فرض هیچکدام از شروط نیست، پس ترك بیع از باب دفع منکر واجب نخواهد بود.

حالا از باب دیگر ترك بیع واجب و فعل آن حرام باشد، مطلب دیگری است.



نکته: ظاهر عبارت شیخ اعظم ره اینست که «فلا یتحقق الارتداع» جواب لوشرطیه در لولم یعلم ... است ولی انسب اینست که این متفرع برعلم به حصول معصیت باشد و توطئه و تمهید باشد برای جواب مقدر که مراد این باشد: لوعلم بحصول المعصیة فلا یتحقق الارتداع یعنی ردع و دفع اثر ندارد، فلا یجب الدفع و الردع ای ترك البیع. ]

تنظیر: نهی از منکر واجب است ولی از شروط مسلّم آن احتمال تأثیر است و کسی که یقین دارد که چه نهی بکند یا نه، طرف متنهی نمی شود و قبول نهی نمی کند و ابداً اعتنائی به نهی او ندارد در این فرض نهی از منکر واجب نیست [و بقول مرحوم سیّد این عدم وجوب اجماعی هم هست. ]

**قوله: و توهّم:**

متوهم می گوید: مستفاد از دلیل دفع المنکر ... اینست که ترك بیع واجب، و

خود بیع حرام است و ظاهرش اینست که علی کل أَحَد، یعنی به نحو استقلال و انفراد حرام است، آنگاه به صرف اینکه فروشنده می داند که چه بفروشد یا نه، معصیت محقق می شود که عذر وبهانه نمی شود و دست او را باز نمی گذارد و مجوزّ بیع او نمی شود که بهانه تراشی کرده و بگوید: من اگر ترك هم بکنم که دیگری خواهد فروخت پس ترك من اثر ندارد پس من هم حق دارم بفروشم، خیر دیگران این کار را بکنند یا نه، این بایع باید به سهم خود از این کار اجتناب بکند و مجوزّی برای بیع ندارد.

[این مثل آنست که شخصی بگوید: چون فلان و فلان شرب خمر خواهند کرد و منهم اگر ترك کنم آنها ترك نخواهند کرد پس من مجاز هستم در شرب خمر، خیر شرب و عدم شرب دیگران ربطی به تو ندارد و تو به سهم خویش باید ترك کنی.]

**قوله: مدفوع:**

مرحوم شیخ در دفع توهم مذکور می فرمایند:

چیزهائی که برمکلفین واجب یا حرام می شوند دو دسته می باشند:

۱ ـ گاهی ایجاب یا تحریم برسبیل عموم استغراقی است یعنی در واقع این حکم انحلال یافته و به تعداد افراد حکم درست می شود و هر فردی مستقلاً و منفرداً محکوم به آن وجوب یا حرمت است از قبیل ایجاب نماز در اسلام که بر کلیّه مکلفین جداگانه واجب است، و از قبیل تحریم شرب خمر در اسلام که برکل واحدٍ واحدٍ حرام است.

در چنین فرضی با ترك واجب از سوی عدّه ای، من مکلّف عذر و بهانه ای در ترك آن ندارم، یا با فعل حرام از سوی برخی، من مجوزّ ارتکاب پیدا نمی کنم بلکه مستقلاً باید واجبم را اتیان و حرامم را ترك کنم.

۲ ـ ولی گاهی ایجاب یا تحریم برسبیل عموم مجموعی است یعنی مجموع

من حیث المجموع و به هیئت اجتماعیّه یک حکم دارند و مطلوب مولی یک امر وُحدانی است که ازکلّ بما هو کل درخواسته شده بگونه ای که هریک، جزء آن مجموعه بوده و استقلالی ندارد.

مثلاً سنگ بزرگی داریم که حداقل ده نفر مجتمعاً و متفقاً قادر به حمل و بلند کردن آن هستند حال مولی امر می کند به اینکه: برشما واجب است این سنگ را حمل کنید در اینجا اگر نُه نفر دیگر اعلان آمادگی کردند بر من هم که نفر دهم هستم آمادگی و شرکت درحمل و نقل واجب می شود ولی اگر برخی از آن جماعت نیامدند و به هردلیلی در حمل شرکت نکردند از من هم ساقط می شود و اقدام من به تنهائی لغو و بی فایده است و غرض مولی را تأمین نمی کند.

آنگاه در چنین فرضی اگر من یقین دارم که بقیّهٔ اعضاء با من همراهی و همکاری نکرده و به حمل این سنگ قیام و اقدام نمی کنند، طبعاً اقدامِ منِ شخص لغو بوده و بر من هم واجب نخواهد بود و مخالفت آن حرام نخواهد بود.

حال که این دو قسم روشن شد می گوئیم: ما نحن فیه من هذا القبیل.

بیان ذلک: مطلوب مولی عدم تحقق معصیت از مشتریِ انگور است، و این مطلوب متوقف است براینکه همهٔ بایعان و صاحبان انگور دست به اعتصاب زده و با این مشتری معامله نکنند و مجموعهٔ تروکِ بیع، روی هم رفته علت تامهٔ عدم تحقق معصیت است.

آنگاه اگر منِ شخصی یقین دارم که مثلاً ۹۹ نفر دیگر نخواهند فروخت برمن هم ترك بیع واجب است ولی اگر یقین دارم که چه من ترك بکنم یا نه، دیگری خواهد فروخت و در نتیجه معصیت محقق خواهد شد در این صورت برمن واجب نیست که از باب دفع منکر ترك بیع کنم، چون قدرت برردع منکر ندارم و احتمال تأثیر نمی دهم و ترك بیعِ من لغو است و در نتیجه واجب هم نخواهد بود.

**قوله : وامّا ما تقدم :**

گویا کسی می گوید : در آن روایتی که در مذمت آتباع بنی امیه وارد شده بود امام (ع) این اتباع را مذمت کرد برانجام کارهائی [جمع صدقات و ...] که اگر ترک می کردند سلب حق نمی شد پس اینان براین کارها مذمومند . و برترک دفع منکر مذمت شده اند و ظاهرش اینست که مطلقاً مذمومند، علی سبیل الاستقلال مذمومند چه دیگران باشند و جای آنها را بگیرند یا نه .

چه مانعی دارد که ما نحن فیه هم اینچنین باشد؟

مرحوم شیخ ره می فرماید : آنچه در آن روایت آمده از ما نحن فیه اجنبی است زیرا که بحث ما در باب دفع منکر و معصیت و یا اعانت براثم است و مورد روایت مذمت براعانت براثم نیست بلکه براعانت برظلم است و اینکه اینان از اعوان ظلمه هستند و این عنوان یک عنوان مستقلی است که ربطی به ما نحن فیه ندارد و به زودی در مسئله ۲۲ از سری مسائل نوع چهارم خواهدآمد که اعانت ظالم برظلمش و از اعوان ظلمه بودن مطلقا و علی کل واحد مستقلاً حرام است چه دیگر جای او را بگیرد یا نه، بداند که اگر او کمک نکند دیگری خواهدکرد یا نه .

اصولاً در این عنوان اعانت ظالم براثم و معصیت هم مطرح نیست، بلکه حتی در کارهای مباح و جایز هم معین الظلمه بودن ممنوع است از قبیل خیاطت ثوب، اجاره دادن شتران به ظالم و لو در مسیر حجّ و ...

و اگر در این کارها اعانت حرام باشد پس در امورمذکوره در روایت از قبیل جمع آوری صدقات و شرکت در جمعه و جماعات طواغیت و ظلمه، و امور غیر مذکوره در روایت از قبیل ملازم و ملتزم رکاب بودن، حسابگر ومنشی وکاتب آنها بودن و ... که موجب تقویت شوکت و قدرتمندی آنها و تقویت بُنیه های حکومتی آنها می شود بطریق اولی حرام خواهدبود.

**قوله: وقد تلخّص:**

این جمع بندی و خلاصه گیری مربوط به قریب یک صفحه است یعنی از اوّل و لکن الحکم بحرمة الاتیان بشرط الحرام توصّلاً... تا اینجا است، و آن اینکه: انجام کاری که از قبیل شرط الحرام و مقدمهٔ تحقق معصیت عن الغیر است مثل بیع العنب و مسلط کردن مشتری برآن که مقدمهٔ جعل العنب خمراً است، چنین بیعی اگر به انگیزهٔ توصّل مشتری به حرام نباشد، شرعاً جایز خواهد بود زیرا که قصد حرام که ندارد، صدق عرفي هم که محرز نیست، و عرفاً چنین بیعی را اعانت براثم نمی دانند.

حالا یا مطلقا این را اعانت نمی دانند یعنی چه عرفاً منفعت آن منحصر در حرام باشد و چه نباشد. [بنابراین قبل از تفصیلی که شیخ فرمود: ثم انه یمکن التفصیل...] و یا علی التفصیل اعانت نیست [همان تفصیلی که اشاره شد و شیخ ره بصورت احتمال آن را ذکر کرد.] چون بیع العنب ولو به خمّار از اموری نیست که عرفاً فایده اش در جهات محرّمه خلاصه شود. ولذا فعلِ چنین مقدّمه ای حرام نیست.

واما ترك چنین فعلی یعنی ترك البیع از سوی بایع چه حکمی دارد؟

اگر ترك البیعِ این بایع علت تامّهٔ عدم تحقق معصیت ازسوی مشتری باشد مثل همان فرض انحصار عنب در عنبِ این بایع [یا فروض دیگری که قبلاً بیان شد.] در این صورت فروشنده هیچ عذر و بهانه ای ندارد و ترك این بیع بر او واجب است از باب دفع المنکر و وی قدرت دارد برردع از معصیت و جلوگیری از آن و در چنین شرائطی عقلاً [از باب لطف که گذشت] و نقلاً جلو منکر را گرفتن واجب و لازم است.

ولی اگر ترك البیعِ او علت تامّهٔ عدم معصیت نباشد بلکه جزء العلّة بوده و به انضمام تروك دیگر مؤثر باشد، یعنی مجموعهٔ تروك بیع عنب از سوی ارباب

عنب، من حیث المجموع علت عدم معصیت است نه ترک بیع این بایع تنها، در این فرض پنج صورت درست می شود:

۱ـ اگر این بایع علم دارد به اینکه بایعان دیگر هم قیام به وظیفه کرده و ترک بیع می کنند بر او هم ترک بیع واجب است چون مؤثر است و ردع عن المعصیة است.

۲ـ اگراین بایع ظن دارد به قیام دیگران باز وظیفه دارد بیع به این مشتری را ترک کند.

۳ـ و اگر احتمال قیام دیگران را می دهد باز این بایع باید ترک بیع کند.

[نکته ای که وعده دادیم اینست که مرحوم محقّق ایروانی در حاشیه ص ۱۷ فرموده:

قوله: او احتمل:

افاد سابقاً ان الاستدلال المذکور انما یحسن مع علم البایع بانه لولم یبعه لم تحصل المعصیة و افاد بهذه العبارة عدم حرمة البیع الاّ فی صورة العلم بتحقق الحرام بترکه و القاعدة تقتضی ما افاده هناك لا الذی افاده هنا، لانّ الشبهة موضوعیة والشک حاصل فی ان ترك البیع دفع للمنکر لیکون فعله حراماً او لا؟ والمرجع اصالة الحلّ وکانّه بهذه العبارة اراد الحکم بکفایة احتمال التأثیر فی وجوب النهی عن المنکر وقد فرض الحاق الدفع بالرفع.

۴ـ و اگر علم دارد که دیگران قیام به وظیفه نکرده و ترك بیع نمی کنند، براو هم ترك واجب نیست.

۵ـ و اگر ظن به عدم قیام دیگران هم دارد باز ترك بیع براو واجب نیست، زیراهمانطوری که قبل از جمع بندی گفتیم: ترك بیع این بایع به تنهائی که رادع نبوده و جلو منکر را نمی گیرد تا مستقلاً براو ترك واجب باشد. آری رادع از معصیت مجموعهٔ تروك ارباب عنب است و در این مجموعه، ترك بیع من

شخص جزء السبب است و قانون جزء و کل اینست که اگر می دانم یا گمان دارم یا لااقل احتمال می دهم که کلّ در خارج متحقق می شود این جزء هم واجب است ولی اگر می دانم یا گمان دارم که کلّ متحقق نخواهد شد و جزء هم که مستقلاً مطلوب نیست دیگر وجوبِ این جزء معنا ندارد و لغو می باشد.

**قوله: فعلم مما ذکرنا:**

این جمع بندی در واقع دائره اش از جمع بندی قبل وسیعتر بوده و مجموعهٔ فرمایشات مرحوم شیخ از اوّل:

لکن اقول: لاشک ... در ص۱۷ مکاسب تا بدینجا را خلاصه گیری می کند و می فرماید: این که فاعل فعلی را انجام دهد که آن فعل زمینه ساز صدور حرام از دیگری است و شرط و مقدمهٔ صدورالحرام عن الغیر است، این فعل برپنج وجه قابل وقوع و تحقق است که هر کدام حکمی دارد:

۱ـ فاعل این فعل را به قصد و نیّت و داعیِ رسیدنِ دیگری به حرام و وقوع معصیت عن الغیر انجام می دهد [این در واقع همان مسئله سوم از مسائل اربعهٔ القسم الثانی است] مثلاً عنب را به مشتری می فروشد صرفاً به این انگیزه که مشتری آنها را تبدیل به خمر کند، چنین فعل و بیع بلااشکال حرام است، زیرا که اعانت براثم است و علی جمیع المبانی در باب حقیقت اعانت، به جز مبنای بعض المعاصرین، این اعانت برگناه است و مشمول آیهٔ و لاَ تعاونوا است.

۲ـ فاعل فعلی را که انجام می دهد نه انگیزه اش اینست که دیگری در حرام بیافتد و نه قصدش اینست که دیگری به مقدّمة الحرام برسد، بلکه اساساً کاری به غیر ندارد مثلاً تاجری که تجارت می کند انگیزه اش کسب مال و سود بیشتر است و کاری به حکومت ظلم و مالیات بگیران حکومت ندارد نه قصدش تسلّط ده یک بگیر بر او و مالش است که مقدّمة الحرام است و نه قصدش اخذ مالیات از او بناحق است که خود حرام باشد ولی به هر حال او وقتی تجارت کرد چه بخواهد و

چه نخواهد مأمورین مالیات به سر وقت او آمده و $\frac{1}{2}$ اموالش را خواهند گرفت.

این گونه افعال [تجارت ـ زیارت و ...] برای فاعل [تاجر ـ زائر و ...] حرام نیست، و تحت هیچ عنوانِ محرّمی قرار ندارد.

۳ـ گاهی فاعلی که فعلی را انجام می‌دهد قصدش رسیدن دیگری به خود حرام نیست ولی قصدش رسیدن غیر به مقدمه‌ای از مقدمات حرام است، مثلاً انگورها را به قصد تملک وتسلّط و ید پیدا کردنِ مشتری می‌فروشد که تملّک و شراء مقدمهٔ تخمیر و افتادن در حرام است خود این قسم ثالث در تقسیمی دو قسم می‌شود:

الف: گاهی غیر، هم [مثلاً مشتری] در هنگام بیع صرفاً قصدش تملک عنب است که مقدمة الحرام است، نه اینکه داعیِ او بربیع خود جعل العنب خمراً باشد اگرچه بعد از معامله و مالک شدن تصمیم بگیرد برتخمیر، ولی حین البیع نه فروشنده و نه خریدار قصد توصل به حرام را نداشتند. این قسم هم بلااشکال حرام نیست نه از باب اعانت بر اثم و نه از باب دفع المنکر.

ب: و گاهی غیر یعنی مشتری در هنگام بیع قصد حرام دارد و به داعی رسیدن به حرام اقدام به این معامله می‌کند و انگیزه‌اش از شراء و تملکِ عنب از ابتدا رسیدن به خمر است و فروشنده می‌داند که خریدار چنین قصدی دارد، خود این فرض دو صورت پیدا می‌کند که در واقع صورت چهارم و پنجم این جمع بندی است:

۴ـ صورت اوّل از دو صورت اینست که: ترک البیعِ این بایع، علّت تامهٔ ترک حرام و عدم تحقّق حرام از آن مشتری است مثلاً فعل او مقدمهٔ منحصرهٔ حرام است و اگر او این کار را نکند حتماً معصیتی نخواهد صورت گرفت. در این صورت هم حق اینست که ترک بیع واجب و فعل بیع حرام است و از باب

دفع المنکر است که قبلاً تبیین شد.

۵ـ صورت دوّم از دو صورت اینست که: ترك الفعل ازسوی این فاعل، علت تامهٔ ترك معصیت و عدم آن نیست بلکه علت ناقصه است و مجموع تروك علیت تامّه دارند ولی این فاعل یقین یا مظنه دارد به اینکه ترك او اثری ندارد و اگر او هم ترك کند دیگران ترك نمی کنند و معصیت محقّق می شود. در این فرض هم ترك البیع واجب نیست و فعل آن حرام نیست زیرا که این ترك از مصادیق دفع منکر که نیست تا از آن باب واجب نیست، و فعل آنهم از مصادیق اعانت براثم نیست تا از آن باب حرام باشد چون در باب اعانت براثم قصد الحرام معتبر است حال یا مطلقا قصد لازم است و یا روی تفصیل ما: در شرطی که فائده اش منحصر به حرام نیست قصد لازم است، و بهر حال در ما نحن فیه قصد حرامی از سوی بایع نیست پس اعانت براثم هم نیست.

نتیجه: در مسئله بیع العنب ممن یجعله خمراً پنج صورت کلی تصویر شد که در صورت اوّل و چهارم از این صور، بیع حرام شد و در صورت دوم و سوم و پنجم، بیع جایز شد.

**قوله: ثم کل مورد:**

در سه مورد از موارد خمسه که اساساً بیع بربایع حرام نبود بلکه جایز و حلال بود طبعاً صحیح هم خواهد بود ولی در دو صورت مذکور یعنی ۱ و ۴، دو بحث مطرح است:

۱ـ حرمت تکلیفی: یعنی اگر بایع این بیع را انجام دهد مستوجب عقوبت اخروی است.

۲ـ حرمت وضعی: یعنی براین بیع اثری مترتب نیست و باعث نقل و انتقال نمی شود.

حال، اینکه تا بحال در رابطه با حرمت بیع در دو صورت مذکور بیان

کردیم، حرمت تکلیفی بود و اینک سخن از حرمت وضعی است و سئوال اینست که: آیا این معامله علاوهٔ براینکه حرام است، فاسد و باطل هم هست یا نه؟

می فرمایند: خیر دلیل برفساد نداریم، زیرا که نهی اگر به نفس معامله تعلّق بگیرد مثل لاتبع ما لیس عندك و... ارشاد به فساد معامله است و اگر به جزء المعامله تعلّق بگیرد باز ارشاد به فساد است، و اگر به شرطی از شروط معامله اعمّ از شروط ایجاب و قبول، شروط متعاقدین، شروط عوضین، در همهٔ اینها ارشاد به فساد است.

ولی اگر نهی به عنوان خارج از معامله تعلّق گرفت در اینجا ولو آن عنوان بر این معامله منطبق شود ولی دالّ برفساد این معامله نیست و قدر مسلّم حرمت تکلیفی را دلالت دارد، و در دو صورت مذکور همینطور است، زیرا که در صورت اوّل نهی به عنوان اعانت براثم تعلّق گرفته و فقط اعانت راحرام کرده و بیع هم از این باب حرام است ولی فساد را دلالت نمی کند، و درصورت چهارم هم دفع المنکر واجب و ترك دفع و مسامحه در آن حرام است و این عنوانی است خارج از معامله ولذا چنین نهیی دالّ برفساد اصل معامله نیست.

**قوله: ویحتمل:**

تا به حال فساد معامله ثابت نشد.

حال می فرمایند: احتمال هم دارد که ما بگوئیم این بیع فاسد است به دلیل فرازی از روایت تحف العقول [و قبل از آن مقدّمه ای می آوریم: ما یک اشعار داریم و یک دلالت، اشعار یعنی یک اشارهٔ دور داشتن و بوی دلالت از او آمدن است ولی به سرحدّ ظهور نرسیده که عند العرف متبّع باشد و در باب وصف می گویند تعلیق الحکم علی الوصف مشعرٌ بالعلیّة، و دلالت آنست که مطلب بدرجه ظهور یا نص برسد و دالّ برمراد باشد که حجّت است با حفظ این مقدمه]

که این فراز مشعر به فساد است و آن فراز اینست: پس از اینکه روایت فرموده:
و کل مبیع ملهوّ به، دنبالش فرموده:
و هرآنچه که شرعاً منهی عنه است، سپس سه عنوان کلی بصورت مثال و بیانِ منهی عنه آورده.
۱ـ چیزهائی که بواسطهٔ آنها به غیر خدا تقرّب جسته می شود [مثل صلیب و صنم.]
۲ـ چیزهائی که سبب تقویت شرك و کفر درهمهٔ جهات معاصی می گردد.
۳ـ چیزهائی که سبب وهن و سستی حق می شوند.
در تمام اینها هم بیع وهم شراء وهم امساك و سایر تقلبات، حرامِ محرّم است.

**کیفیت استدلال:** این عناوین سه گانه بر ما نحن فیه منطبق است، زیرا که بیع خشب به قصد اینکه صلیب یا صنم شود داخل درعنوان اولّی است و مما یتقرّب به لغیر الله است ولو مع الواسطه و بیع العنب به داعی خمر شدن داخل درعنوان ثانی است، و مسامحه در دفع منکر و فروختن عنب به مشتری با فرض انحصار، موجب وهن حقّ است. پس از این بیوع حرام محرّم هستند.

**قوله: بناءً:**

گویا کسی می‌پرسد: در روایت که سخن از بطلانّ و فساد نبود بلکه حرام محرّم فرمود از کجا شما بطلان را استفاده می کنید؟ در جواب می فرمایند: این استفاده بنابر اینست که تحریم در روایت سوق داده شده و ریخته شده برای بیان فساد چه اینکه حق همین است زیرا روایت در مقام بیان مکاسب صحیح و مشروع از تجارتهای باطل و نامشروع است.

و این قرینهٔ مقامیه می شود براینکه مراد از حرامُ محرّمٌ، یعنی فاسد است. و مراد از حلال محلّل یعنی صحیح است. پس با این بیان روایت مذکور مشعر به

فساد معامله است.

**قوله: ولکن:**

اشعار، آری و روی همین اشعار ما احتمال فساد دادیم، ولی دلالت و ظهور خیر، زیرا که محتمل است مراد از ما یتقرب به لغیرالله، بیع و شراء خود صلیب و صنم باشد که بالفعل مقرّب به غیر خدا هستند و شامل بیع الخشب نمی شود.

و نیز شاید مراد از مایقوی به الکفر و الشرك، تقویت مذاهب فاسده و باطله باشد.

و نیز شاید مراد از باب یوهن به الحق، چیزهائی باشد که سبب وهن حق یعنی دین و شریعت حقّه باشد نه مطلبی که شامل فروع هم بشود و مسئله فرعیه ای را از قبیل بیع العنب بگیرد که مورد بحث ما است و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. پس از این روایت هم طرفی نبستیم.

**قوله: ولو تمّت:**

برفرض که عناوین مذکور را تعمیم دهیم و دلالت روایت تحف را تامّ بدانیم باز می گوئیم: مسئله سه صورت دارد:

۱ـ تنها فروشنده داعیِ حرام دارد و به قصد رسیدن مشتری به حرام می فروشد ولی خریدار چنین قصدی ندارد.

۲ـ تنها خریدار قصد حرام دارد و فروشنده چنین انگیزه ای ندارد.

۳ـ هم فروشنده و هم خریدار قصد حرام دارند.

حال تنها در صورت ۲ و۳ بیع مذکور حرام و فاسد خواهد بود نه در صورت اوّل، زیرا که قصد بایع تنها بدون قصد مشتری و ترتیب اثر دادن اوکه اثری ندارد، و موجب تقرّب به غیر خدا نیست موجب تقویت شرك و کفر نیست، موجب وهن حق نیست، آری اگر خریدار چنین قصدی داشته باشد که دنبالش هم عمل و ترتیب اثر دادن است این تبعات را دارد، پس اگر دلیل ما برفساد این

فراز باشد تنها در این صورت فاسد است.

**قوله: لانّ:**

گویا کسی می‌پرسد در این صورت که مشتری قصد حرام دارد باید گفت: این شراء فاسد است بدلیل روایت، امّا چرا می گوئید: البیع فاسدٌ؟ چرا ایجابِ موجب فاسد باشد؟

در جواب می فرمایند: فساد و بطلان یک امر بسیط است و امور بسیطه تجزیه پذیر نیستند بلکه یا هست و یا نیست ولذا معقول نیست که بگوئیم: شراء فاسد است و ثمن به بایع نمی‌رسد ولی بیع صحیح است و مثمن به مشتری می رسد، خیر یا کل معامله فاسد و یا کلّ آن صحیح است، اینست که به بیع نسبت داده و آن را فاسد می دانیم.



## [القسم الثالث]

قسم اوّل از اقسام سه گانهٔ نوع ثانی راجع به تحریم اکتساب به اموری بود که باهمان وجود خاص لایقصد منه الاّ الحرام یعنی منافع معتدهٔ آنها حرام بود و نوعاً برای امر محرّم خرید و فروش و استعمال می شدند و استفاده حلال از آنها بسیار کم بود، مانند هیاکل عبادت، آلات لهو و ... وقسم ثانی از این اقسام راجع به اموری بود که با همان وجود خاصشان هم دارای منافع محلّلهٔ معتدّه بودند و هم دارای منافع محرّمهٔ معتدّه مثل عنب ـ خشب ـ جاریهٔ مغنیّه و ... ولی متعاقدین از این بیع قصد حرام داشتند و حین البیع به داعی انتفاع حرام معامله می کردند.

و امّا قسم ثالث از اقسام ثلاثهٔ نوع ثانی، راجع به اموری است هم در جهات حلال و هم حرام قابل استفاده هستند، هر دو جهت هم معتدٌبها است و متعاقدین هم حین البیع قصد انتفاع حرام ندارند بلکه صرفاً یقصدمنها الحرام شأناً یعنی از شأن آنها اینست که از آنها قصد حرام شود و این قابلیت را دارند و ممکن است

روزی از آنها در مسیر حرام بهره برداری شود وگرنه قصد فعلی و حین البیع، جهات حرام نیست.

مثالی که برای این قسم آورده اند مسئله بیع اسلحه به اعداء دین است که اسلحه هم درمسیر حلال و هم حرام قابل بهره برداری است و فروشندهٔ مسلمان هم حین البیع قصدش این نیست که کفّار را تقویت کند و به مسلمین لطمه بزنند، چه اینکه خریدار کافر هم چنین نیّتی فعلاً ندارد ولی امکان دارد که فردا ورق برگردد و میان مسلمین باکفّار جنگی واقع شود و آنها از این سلاحها علیه مسلمین استفاده کنند.

حکم این قسم: در این قسم از نظر قاعدهٔ کلّی و عنوان کلی بحثی نیست یعنی از باب اعانت براثم نتوان گفت: بیعِ سلاح حرام است زیراکه در اعانت براثم، صدق عرفی، یا قصد معتبر بود و در اینجا هیچکدام نیست مخصوصاً اگر فروشنده نداند که در آینده هم استفاده حرام خواهد شد یا نه که در اینجا بطریق اولی اعانت نیست.

و نیز از باب دفع منکرهم نتوان گفت ترک این بیع واجب و فعلش حرام است، چرا که قبلاً فرمودند: انما الثابت من النقل والعقل وجوب ردعِ من همّ بها و اشرف علیها... ولم یقم دلیل علی وجوب تعجیز من یعلم انه سیهمّ بالمعصیة...]

پس ناگزیر باید روی عنوان خاصی که منصوص است تکیه کنیم و آن عنوان سلاح و سایر آلات حرب است و نیز نسبت به اعداء دین نه قاطع الطریق و... [که بعداً روشن خواهد شد.]

حال سئوال اینست که: بیع اسلحه به دشمنان دین جایز است یا نه؟

[مرحوم سیّد در حاشیه ص۱۰ در حدود هشت قول آورده:

۱ـ ظاهر المشهور اختصاص الحرمة به حال قیام جنگ.

۲ـ بیع مذکور در حال مباینت و عدم صلح حرام است.

۳ـ التحریم فی حال الحرب او التهیؤله.

۴ـ التحریم مطلقا و هو المحکی عن حواشی الشهید...

۵ـ التحریم مع قصد المساعدة فقط.

۶ـ التحریم مع احد الامرین من القصد الی المساعدة او قیام الحرب.

۷ـ التحریم مع الامرین من القصد و قیام الحرب.

۸ـ اطلاق المنع بالنسبة الی المشرکین والتفصیل بین حال الصلح والمباینة بالنسبة الی المسلمین المعادین للدین.]

مرحوم شیخ می فرمایند:

با اینکه این بیع داخل در اعانت براثم و مسامحه در دفع منکر و... نیست، ولی معذلک مشهور اصحاب و فقهاء امامیه فتوی به حرمت آن داده اند بلکه بالاتر از شهرت، لاخلاف فیه و اصولاً مرحوم شیخ سه نظریّه از هشت قول را آورده:

نظریّه اوّل: مختار مشهور و از جمله خود شیخ اعظم ره قول به تفصیل است. یعنی اینکه در حال قیام حرب و برپا بودن جنگ میان مسلمین با دشمنان، بیع سلاح به اعداء دین حرام است. و در حال صلح و هدنه و سکون و آرامش، بیع مذکور جایز است.

دلیل این نظریّه: در رابطه با بیع اسلحه به اعداء دین سه دسته روایت داریم که مقتضای جمع عرفی میان آنها همین مختار مشهور است، بیان ذلک:

دستهٔ اوّل: اخباری داریم که مقیّد هستند و صریحاً فرموده اند: در حال مباینت و قیام الحرب بیع سلاح به اعداء دین ممنوع، و در حال هُدنه و صلح جایز است. از این دسته دو روایت می آوریم:

الف: روایت حضرمی[1]: راوی گوید: به محضر امام صادق (ع) شرفیاب

(۱) وسائل الشیعه ج۱۲ ص۶۹ باب ۸، حدیث اوّل.

شدیم، شخصی به نام حکَمِ سرّاج [زین فروش] که شغلش فروش سروج بود از امام (ع) سئوال کرد:

شخصی زینهای اسب را بسوی شام می برد [و به آنها می فروشد] نظر مبارك شما در این مورد چیست؟ [آیا این کار جایز است یا نه؟]

حضرت فرمودند: لابأس، یعنی این دادوستد بلااشکال است، پس افزودند: شما امروز به منزلهٔ اصحاب رسول خدا (ص) هستید. [در اینکه مراد از این جمله چیست؟ دو احتمال ذکر شده:

۱ ـ مرحوم سیّد در حاشیه ص ۱۱ فرموده: الظاهر ان المراد انتم و اهل الشام بمنزلة اصحاب رسول الله (ص) حیث انهم مع کون بعضهم منافقاً و مع عداوة بعضهم لبعض فی الواقع کانوا فی الظاهر متوافقین ولم یکن بینهم نزاع فکذلک انتم واهل الشام، فیکون المخاطب بانتم مجموع الطرفین من اهل الحق و اهل الشام.

۲ ـ مرحوم ایروانی در حاشیه ص ۱۷ فرموده: یعنی من الاصحاب النفر الیسیر الذین کانوا مع امیر المؤمنین بعد وفاة رسول الله (ص).] شما در هُدنه و سکون و آرامش هستید. [این در حقیقت تفسیر جملهٔ قبلی است.]

سپس فرمودند: هنگامی که مباینت بوجود آمد [روابط تیره شد، دو لشگر صف آرائی کردند و آتش جنگ شعله ور شد.] برشما حرام است که به سوی شامیان [شام مرکز سنی های ناصبی بوده که از معاندین و اعداء دین هستند و در فقه ما محکوم به کفر می باشند.] اسلحه یا زین اسبها را حمل کنید [کاملاً تفصیل و تقیید از روایت مستفاد است، ونصّ در مطلوب است.]

ب: روایت هند سرّاج[1]:

راوی گوید: به امام باقر (ع) عرض کردم: اصلحک الله [در المکاسب ج۲

---

(۱) کافی ج۵ ص۱۱۲ حدیث۲، تهذیب ج۶ ص۳۵۴ حدیث ۱۰۰۵.

ص۱۱۵ می خوانیم: هذه الجملة، کانت شایعة فی تلک العصور یُخاطب بها العظماء فی افتتاح خطاباتهم للتکلم معهم ومعناها: اختار الله عزوجل لک ما هو صلاحک. ] یعنی خداوند آنچه خیر و صلاح دنیا و آخرت شما است به شما بدهد [در مقام دعا است. ] من در گذشته کارم این بود اسلحه به شام می بردم، و آنها را به مردم شام می فروختم، از آنهنگام که خداوند امر ولایت و محبّت شما خاندان را به من شناساند [و مستبصرشدم و توفیق یافتم که شیعه شوم] خیلی از کار خودم دلگیر و دلتنگ شدم و با خود گفتم: ازاین پس دیگر اسلحه برای دشمنان خداوند [ناصبی های شام] نخواهم برد.

امام (ع) فرمودند: [مانعی ندارد] باز هم اسلحه به شام ببر، و به آنان بفروش، چرا که خداوند به واسطه آنها [که در مرز حکومت اسلامی قرار داشتند. ] دشمنان ما و شما یعنی روم [که مسیحی بودند و در صددضربه زدن به مسلمین. ] را دفع می کند.

بعد فرمودند: امّا هنگامی که میان ما و شامیان [حق و باطل] جنگ درگرفت، در این شرائط خاص هر کسی که بسوی دشمنان ما سلاحی را حمل کند که آنان به وسیلهٔ این اسلحه علیه ما استفاده کنند، پس این فروشنده و حامل مشرك است.

مرحوم شیخ می فرماید: هر دو روایت صریح هستند در اینکه حکم به حرمت بیع سلاح به اعداء دین مختصّ به صورت قیام حرب، میان مسلمین ومعاندین است، و امّا در شرائط عادی و صلح و آرامش، مانعی ندارد.

دستهٔ دوّم: اخباری داریم که بقول مطلق، بیع مذکور را تجویز کرده و تفصیل نداده است، و آن مکاتبهٔ صیقل است، راوی طیّ نامه ای به امام (ع) نوشته: من مردی هستم که شمشیرها را خریداری می نمایم و آنها را به سلطان می فروشم، آیا چنین بیعی برای من جایز است؟

امام(ع) در جواب نامه، مرقوم فرمودند: لابأس به، یعنی اشکالی ندارد.[۱]

**کیفیت استدلال:** دراین حدیث تفصیلی بین حال مباینت و حرب با حال هُدنه و صلح داده نشده، بلکه بقول مطلق فرموده: لابأس به.

مرحوم شیخ می فرماید: اولاً قانون عقلائی اینست که مطلق را حمل برمقید کنیم و توسّط دستهٔ اوّل [مقیدات]. دستهٔ دوّم [مطلقات جواز] را تقیید بزنیم، و برصورت هُدنه و صلح حمل کنیم و بگوئیم: جواز بیع منحصر به حال هدنه و صلح است، و منظور مطلقات این فرض است.

وثانیاً: ممکن است کسی ادّعا کند که اساساً روایتِ جواز مطلق نیست، بلکه ظهور در تقیید دارد [به این بیان که: کلمهٔ سلطان دارد و مراد حاکم جور یعنی بنی امیه و بنی عبّاس است، و واضح است که در زمان ائمه (ع)، ائمه در شرائط خاصی بودند که جنگی با سلطان جور نداشتند پس خود به حال صلح و هدنه بوده و روایت نسبت به چنین موردی تجویز کرده نه مطلقا.]

**دستهٔ سوّم:** روایاتی که بقول مطلق، بیع مزبور را تحریم کرده‌است، و آن دو روایت است:

**الف:** روایت علی بن جعفر ره از برادرش امام هفتم[۲](ع):

**راوی گوید:** از امام (ع) در رابطه با تجارت مسلمین با مشرکین و حمل و نقل کالا میان آنها پرسیدم امام فرمودند: اگر مسلمین بسوی مشرکین اسلحه حمل نکنند، و سلاح میان آنها معامله نشود، اشکالی ندارد. [مفهومش اینست که: فاذا حملوا السلاح ففیه بأس، یعنی حمل سلاح و بیع و شراء آن ممنوع است و ضمناً تفصیل نداده بین حال حرب و حال صلح و باطلاقش هر دو حال را می گیرد.]

---

(۱) وسائل الشیعه ج۱۲ ص۷۰ باب ۸ حدیث۵.

(۲) وسائل الشیعه ج ۱۲ ص ۷۰ باب ۸ حدیث ۶.

ب: وصیت پیامبر خدا (ص) به علی (ع): [۱]

یا علی از امّت اسلامی ده صنف به خدای بزرگ کافر شدند... و یکی از آنها فروشندهٔ اسلحه به دشمنان دین است. [پیدا است که جُرم خیلی سنگین است، و بیع مذکور حرام است و گرنه موجب کفر فروشنده «کفر عملی مراد است نه اعتقادی» نمی شد. ضمناً حدیث اطلاق دارد و شامل حال حرب و حال صلح هر دو می گردد.]

مرحوم شیخ ره می فرماید: اوّلاً قانون حمل مطلق بر مقید است و ببرکت مقیدات [دسته اوّل] این مطلقات [دسته سوم] را تقید کرده و بر صورت قیام الحرب حمل می کنیم، و منافات می رود، ثانیاً ممکن است بگوئیم: پاره ای از این مطلقات اساساً اطلاق نداشته و ظهور در تقیید دارند. و آن همین روایت وصیّت پیامبر (ص) به علی است که تعبیر به من اهل الحرب داشت و کسی بگوید: مراد اهل حرب فعلی است یعنی جنگی که بالفعل بر پا است. البته به قول مرحوم شهیدی: و فیه اشکال لاطلاق اهل الحرب، مع عدم الفعلیّة. ولی منظور مرحوم شیخ احتمال است، و بر فرض اطلاق همان جواب اوّل ایشان کافی است.]

نتیجه: به مقتضای جمع میان سه طائفه از روایات، مشهور می گویند: در حال جنگ فروش اسلحه به اعداء دین حرام، و در حال صلح جایز است.

**قوله: فما عن حواشی:**

**نظریّه دوّم:**

مرحوم شهید اوّل [طبق آنچه که از برخی حواشی ایشان نقل شده[۲]] در برابر مشهور فرموده اند: بیع اسلحه به اعداء دین مطلقا حرام است چه در حال

---

(۱) وسائل ج ۱۲ ص ۷۱ باب ۸ حدیث ۷.

(۲) صاحب مفتاح الکرامه در ج ۴ ص ۳۵، از حواشی شهید بر قواعد نقل کرده.

جنگ و چه در حال صلح و هُدنه، و استدلال کرده‌اند به اینکه: بیع سلاح به دشمنان دین، موجب تقویت کافر بر مسلمان است «صغری» و تقویت کافر بر مسلم، حرام است «کبری» [به حکم آیهٔ لن یجعل الله للکافرین علی المسلمین سبیلاً] پس بیع مذکور حرام است. «نتیجه».

مرحوم شیخ انصاری می فرماید: اوّلاً با وجود اخبار مقیّده و قانون جمع عرفی، این فتوی و سپس این استدلال، شبیه اجتهاد در مقابل نصّ است [از باب رعایت ادب: فرمود: شبه الاجتهاد] [و شیوهٔ عامّه است و گرنه ما تابع نص هستیم.] و ثانیاً اصل اجتهاد و استدلال شما هم ناتمام است [زیرا که چنین نیست که بیع سلاح به اعداء دین همیشه سبب تقویت کافر بر مسلم شود بلکه گاهی سبب تقویت کافر بر کافر و اشتغال ظالم به ظالم است. و در روایت هند سرّاج همین بود که به اهل شام اسلحه بفروش تا سبب تقویت آنها علیه رومیان گردد.]

قوله: ثم ان:

نظریهٔ سوّم:

برخی از بزرگان از قبیل محقق در مختصر النافع ص ۱۱۶ و شهید در دروس ج ۳ ص ۱۶۶ فرموده‌اند: اگر بیع سلاح به دشمنان دین به قصد اعانت و مساعدت آنها و به نیّت تقویت آنها باشد که داعی فروشنده از این بیع، اعانت بر اثم است، چنین بیعی حرام است. والاّ فلا.

مرحوم شیخ می فرمایند: این نظریه هم سست و بی بنیان است. زیرا که:

اولاً اگر مسئله قصد مساعدت به میان آمد، قسم ثالث در قسم ثانی داخل می شود و از موارد قصد فعلیِ للحرام من المتعاقدین می شود و قسم جدائی نخواهد بود. و ثانیاً به نصوص مذکور [۵ روایت مقیدات و مطلقات] که مراجعه می کنیم اطلاق دارند و ظاهرشان صورت عدم قصد معونت و مساعدت را هم می گیرد. و بلکه اساساً مورد و شأن صدور دو روایت مقیده [هند و حکم سرّاج]

صریحاً موردی است که فروشنده قصد مساعدت نداشته و یک کار عادی و معمولی انجام می داده تا به سرمایه ای برسد. پس در حال قیام حرب، بیع سلاح به کفار و معاندین مطلقا حرام است چه فروشنده قصدش اعانت باشد یا نه.

**قوله: و کذلک ظاهرها:**

این فراز در حقیقت توطئه و مقدمه چینی برای بیان حکم سایر آلات حرب است.

**بیان مطلب:** گاهی فروشندهٔ مسلمان، یقین دارد که تا اسلحه بدست اعداء دین برسد فوراً از آن در جنگی که علیه مسلمین بر پا است استفاده خواهند کرد، [قدر متیقن از حرمت بیع همین فرض است.]

ولی گاهی بایع خبر ندارد و نمی داند که آیا دراین جنگ دائر، ازاین سلاح معیّن که او به کفار فروخته استفاده خواهد کرد یا نه؟ امّا مظنّهٔ استعمال هست و منشأ این مظنّه هم غلبه است زیرا که غالباً وقتی جنگی بر پا است، و یکطرف یا هر دو سلاحی می خرند برای بکار گیری و پیروزی بر حریف است: و ظاهر اطلاق روایات، هر دو فرض را می گیرد یعنی بیع حرام است چه بایع علم به استعمال داشته باشد و چه نداشته باشد.

در نتیجه چنین حکمی مخالف اصول و قواعد مسلّمه خواهد بود زیرا که اصل مسلّم در فرض عدم العلم، اصالة الجواز است، عمومات و مطلقات بیع و تجارت هم جواز را دلالت می کنند و حکم به حرمت بر خلاف اینها است که بدلیل خاص یعنی اخبار باب بیع سلاح و خبر تحف العقول [او یقوی به الکفر، او باب یوهن به الحق] ثابت شده، و در اموری که خلاف اصل و قاعده باشند به قدر متیقن اکتفا می شود، و قدر متیقن از حرمت بیع، خصوص بیع اسلحه [شمشیر ـ نیزه ـ خنجر ـ توپ ـ تانک و ...] است. چون در مورد روایت این مطرح شده، و مازاد بر آن از سایر ابزار جنگی [سپر ـ زره ـ کلاه خود، چکمه و ... که مایهٔ حفظ

و حراست رزمنده هستند] را شامل نمی شود.

با حفظ این مقدّمه می گوئیم: آیا فروش اینگونه از آلات مستفاد در حال حرب که برای حفاظت بکار می روند، به کافر و دشمن دین جایز است یا نه؟ دو دلیل بر جواز اقامه شده.

۱ ـ اصل: منظور اصالة الجواز عقلائی است که الاصل فی الاشیاء الاباحة باشد.

۲ـ روایت محمدبن قیس: راوی گوید: از امام صادق (ع) پرسیدم: دو گروه که هر دو از اهل باطل هستند[مثلاً هر دو کافر ـ یا هر دو مخالف هستند] با یکدیگر جنگ دارند، آیا من می توانم به آندو اسلحه بفروشم؟ حضرت در جواب فرمودند: درع، چکمه ها ـ سپر و ... را که موجب حفظ و نگهداری آنها می شود بفروش[1] [یعنی غیر اینها که اسلحه باشد بیعش ممنوع است] پس به حکم این روایت هم بیع این ابزار جایز است.

قوله: ولکن:

مرحوم شیخ از هر دو دلیل جواب می دهند:

امّا از دلیل اوّل یا اصل: دو جواب دارند و ثابت می کنند که اینجا جای اصل نیست:

۱ ـ در روایت تحف العقول و هند سراجّ، عناوینی مناطِ حکم به حرمت واقع شده اند که براین آلات حرب هم صدق می کنند، و در مورد اینها هم موجودند، پس باید بیع اینها هم حرام باشد. بیان ذلک روایت تحف می گوید: مناط حرمت: تقویت کفر و کافر، و وهن حقّ است، و بیع این آلات به کفار هم سبب تقویت کفر و وهن حق است، پس حرام است.

روایت هند می گوید: مناط استعانت علیه مسلمین است، و سلاح را مقید

(۱) وسائل الشیعه ج۱۲ ص ۷۰ باب ۸ حدیث ۳.

کرده به قید مذکور و فرموده: سلاحاً یستعینون ... که تعلیق الحکم علی الوصف مشعر بالعلیّة، و این مناط در بیع آلات مذکور هم وجود دارد، پس به حکم العلة تعمّم، حرمت هم دراین آلات می آید.

۲ ـ در روایت حکم سرّاج امام (ع) از بیع سروج هم در حال حرب منع کردند و فرمودند: [حرم علیکم ان تحملوا الیهم السلاح و السّروج] و وقتی که بیع سروج [که از نظرتقویت کافر به آن پایه نیست] حرام باشد. پس بیع زره و سپر و ... [که مستقیماً موجب تقویت کافر است] بطریق اولی حرام خواهد بود.

**قوله: وحملها:**

بعضی خواسته اند از این اولویت جواب داده و بگویند: مراد از سروج همان سیوف سریجیّه و شمشیرهای سر یّجی[منسوب به مردی شمشیر ساز] است نه سرج و زین اسب پس ربطی به سایر آلات حرب ندارد.

مرحوم شیخ می فرماید: اوّلاً این حمل با صدر روایت نمی سازد زیرا که در صدر آمده بود: من السروج واداتها، واین ادات با زین سازگار است که ادوات دارد از دهنه ـ رکاب ـ کمر بند و ... نه با شمشیر که ادات ندارد.

ثانیاً با شغل راوی نمی سازد، زیرا راوی سرّاج یعنی زین فروش است نه شمشیر ساز.

ثالثاً بقول مرحوم سیّد: ثم ان السریجی لا یجمع علی سروج بل علی سریجیّات، فلا یمکن الحمل علی السیوف.]

پس مراد همان سرج است و اولویت مزبور تمام است.

و رابعاً در خود روایت کلمهٔ سلاح و سروج هر دو آمده بود و جا ندارد که سروج به معنای سیوف سریجی باشد.]

**قوله: و اما روایة:**

جواب از دلیل دوّم جواز بیع آلات مذکور:

این روایت [مضافاً به اینکه از لحاظ سندی مناقشه دارد زیرا محمدبن قیس مشترك است میان سه نفر که برخی ثقه و برخی غیر ثقه و مجهول الحال هستند. ] از مورد بحث ما فاصله دارد، یعنی مورد روایت با مورد بحث ما دو مورد است و در نتیجه نتوان از آن در ما نحن فیه استفاده کرد.

بیان ذلک: مدلول حدیث: سائل از امام راجع به بیع سلاح پرسید، و امام (ع) راجع به بیع آلات حفظ و وقایة از قبیل زره و ... پاسخ دادند و این با یک تیر دو نشان زدن است.

یعنی اگر می فرمود: بیع سلاح جایز نیست، دو باره ممکن بود سائل بپرسد: بیع ما یکّن به چطور؟ حضرت از اوّل تفصیل دادند و بیع اینها را از بیع سلاح جدا کردند و تفصیل کذائی قاطع شرکت است یعنی شرکت سلاح واین آلات را در حکم شرعی قطع می کند و آنها را از هم جدا می سازد، و به مقتضای این تفصیل مطمئن می شویم که بیع اسلحه ممنوع و بیع آلات و ابزار تحفّظ و تترّس مجاز.

مورد روایت: همانطوری که سئوال سائل نصّ است، مورد روایت دو طایفه و گروهی هستند که با هم روبرو شده اند یعنی در حال جنگ هستند و هر دو از اهل باطل هستند [مثلاً هر دو کافر هستند یا هر دو از سایر فِرَق اسلامی غیر از فرقهٔ حقهٔ اثنی عشریّه هستند که به عقیدهٔ ما مذهب آنان باطِل است] آنوقت دو گروه باطل که با هم می جنگند از سه حال خارج نیست.

۱ـ یا هر دو محقون الدم هستند [جان و مال و عرض آنها محترم و واجب الحفظ است و کسی حق تعرّض به آنان را ندارد. مانند کفار ذمّی که به عقد ذمّه پایبند باشند. ]

۲ ـ و یا هر دو گروه مهدورالدم اند [یعنی خون آنها هدر، و ریختن خونشان مباح، و جان و مال آنها احترامی ندارد مانند کفّار حربی. ]

۳ـ و یا یکدسته محقون الدم و دسته دیگر مهدورالدم است.

حال گرچه روایت مطلق است و امام بقول مطلق فرموده: بعهما ما یکنهما که هر سه صورت مذکور را شامل می شود، ولی قرینهٔ خارجیّه داریم بر اینکه باید روایت را بر صورت اوّل یعنی محقونی الدماء حمل کرد نه صورت ثانی و ثالث بدلیل اینکه اگر مراد از دو فرقهٔ باطل، مهدور الدماء باشند یا لااقل یکی مهدور الدم باشد، علی القاعده و بر اساس آنچه که ما از مذاق شرع می دانیم نباید امام بفرماید، اسلحه نفروش، سایر آلات و ابزار مذکور را بفروش، بلکه باید به عکس بفرماید، یعنی بیع سلاح را تجویز کند و بیع ما یکّن را تحریم کند، زیرا که مقصود شارع هلاکت و نابودی اینها است.

[البته شرع مقدس حتی الامکان بنا را بر هدایت گذاشته و هدف اصلی و اوّلی هدایت همگان است، حتی هدایت جرثومه هائی امثال فرعون که اذهب الی فرعون انه طغی...

ولی گاهی تمام راهها بسته است و چاره ای نیست جزاینکه عضو فاسد قطع شود و کفّار حربی نابود شوند و گرنه کیان اسلام در معرض خطر است.

و با این مقصود، دستور مذکور در روایت نمی سازد، مقصود امام از دستور فوق اینست که هر یک از دو گروه خود را در برابر دیگری حفظ و حراست کند و این فقط در فرض است که هر دو محقون الدم باشند.

و امّا مورد بحث ما: مسئله ما در جایی است که یکطرف مسلمین و اهل حق هستند و طرف دیگر اعداء دین و کفار و مشرکین و معاندین هستند، و جا ندارد که در اینجا امام بفرماید: به اعداء دین هم می توانی سپر و زره و ... بفروشی که خود را حفظ و حراست کنند، این با مقصود شارع نمی سازد چون غرض نصر و پیروزی مسلمین و خذلان و نابودیِ معاندین است و فروش آلات مذکور با این غرض سازگار نیست.

در نتیجه: استدلال به روایت مذکور، درما نحن فیه شبیه قیاس مع الفارق است. [و عندنا اصل قیاس در احکام باطل است تا چه رسد به قیاسی که مع الفارق هم باشد.]

نتیجه: همانطوری که در حال حرب، بیع اسلحه به اعداء دین ممنوع است، هکذا بیع این آلات هم ممنوع است یا به حکم اولویت و فحوی و یا به حکم مناطات مذکور در روایت تحف و ... که قبلا بیان شده.]

**قوله: و لعلّه:**

مرحوم علاّمه در قواعد بقول مطلق فرموده: بیع ما یکّن به کفّار و معاندین جایز است [چه در حال حرب با مسلمین و چه در حال صلح.]

مرحوم شهید ثانی در حواشی بر قواعد این اطلاق را قید زده و فرموده: در صورت هُدنه و صلح و عدم قیام حرب جایز است نه مطلقا.

مرحوم شیخ می فرماید: شاید وجه این تقیید همان باشد که ما گفتیم که در حال قیام حرب، جواز بیع ما یکّن بر خلاف مقصود شارع و نقض غرض است و نباید جایز باشد. [نکته: چنانکه سابقاً آوردیم شهید اوّل بیع سلاح به اعداء دین را مطلقاً منع کردند، ولی بیع ما یکّن را در حال حرب تنها منع کرده اند.]

**قوله: ثم ان:**

از اوّل که وارد بحث در القسم الثالث شدیم فرمودند: قاعدهٔ کلیه در کار نیست و باید به مورد نصّ اکتفا شود، حال مورد نص یکی از جهت اسلحه و ما یکنّ بود که تا بحال بیان شد. دیگری از جهت اینست که: روایات می گفت: بیع اسلحه به اعداء دین [کفار ـ مشرکین ـ منافقین] جایز نیست. حالا آیا بیع سلاح به قطّاع الطریق [کسانیکه یاغی می شوند و گردنه ها را می بندند و از رهگذران باج می گیرند و اموال آنها را به سرقت می برند] جایز است یا نه؟ مقتضای اقتصار بر مورد نص، جواز چنین بیعی است. [زیرا قاطع الطریق که در روایات نیامده، بر

فرض شک هم به اصالة الجواز مراجعه می کنیم . ]

**قوله : الاً :**

مگر کسی بگوید: در روایت تحف العقول ، عناوینی مناط حرمت بیع واقع شده اند که بر بیع سلاح به قاطع الطریق هم صدق می کنند پس بیع مذکور هم حرام است .

**بیان ذلک :**

مناط حرمت بیع عبارتست از تقویت باطل و تضعیف حق، هر چیزی که سبب تقویت باطل و وهن حق گردد حرام و منهی عنه است . و بیع سلاح به قطاع الطریق هم اینچنین است . پس حرام است .

ولی مرحوم شیخ می‌فرماید: و فیه تأمّل، یعنی شمول مناطات مذکور در روایت ، نسبت به قاطع الطریق محلّ تأمّل است زیرا که شاید مراد از تقویت باطل، تقویت شرك و کفر و مذاهب فاسده باشد نه هر خلاف شرعی، و مراد از وهن حق، ، و وهن دینِ حق و شریعت حقّه و تزلزل ارکان دین باشد نه خلاف شرع جزئی در یک مسئله فرعیّه که مورد نظرما است . و بیع سلاح به قطاع الطریق موجب تقویت شرك و کفر و وهن اساس دین نمی شود، پس مشمول روایت تحف نیست . [پس علی القاعده باید گفت : بیع سلاح به قطاع الطریق جایز است . ]

ولی نکته ای را باید در نظر داشت و آن استدلال به فراز دیگری از روایت تحف العقول است که فرمود: او شیئی یکون فیه وجه من وجوه الفساد ... اینهم منهی عنه و محرّم البیع و الشراء و ... است و بیع سلاح به قاطع الطریق هم از جهتی مفسده دارد و به فساد حال جامعه است و لذا ازاین باب حرام باشد . ]

**قوله : ثم :**

تا بحال راجع به حرمت تکلیفی بیع سلاح و سایر آلات به اعداء دین بحث

شد حالا راجع به حرمت وضعی یا فساد چنین بیعی بحث می کنیم: سئوال اینست که: بیع مذکور بلا اشکال حرام است و گناهش عظیم و در حدّ شرك است و بایع مستوجب عقوبت است، ولی آیا بیع مذکور باطل هم هست یعنی اثر ندارد، و موجب نقل و انتقال نمی شود، فروشنده بدین وسیله مالک ثمن نمی شود؟ یا اینکه بیع مذکور و لو حرام است امّا صحیح و نافذ و موثر می باشد؟

در جواب می فرمایند: این نهیی که در اخبار باب مطرح بود غیر از حرمت تکلیفی، فساد را ایجاب نمی کند [یا از باب متعلّق نهی به یک عنوان خارج از معامله مثل عنوان حمل سلاح، تقویت باطل ـ توهین حق و ... که کراراً بیان شد، و یا از باب اینکه در روایات می فرمود: این بایع مشرك است، این بایع کافر است، این حمل سلاح حرام است و ... و اینها عموماً حکم تکلیفی و عقاب را دلالت دارند وحکم وضعی را نه بالمطابقه و نه بالتضمن ونه بالملازمة اللفظیة العرفیة و نه بملازمهٔ عقلیه دلالت ندارند.]

پس ما مدرکی برای دلالت بر فساد و بطلان بیع سلاح نداریم مگر روایت تحف العقول که آن‌هم به قرینهٔ مقامیّه و اینکه در مقام بیان مکاسب صحیحه و فاسده وارد شده، لذا دالّ بر فساد است و گرنه راهی برای اثبات فساد نیست [تازه این روایت هم اشکال سندی دارد و قابل تأمّل است به بیانی که در اوّل کتاب ذکر شد.]

## (۳)
## (النوع الثالث)

نوع اوّل از انواع خمسهٔ مکاسب محرّمه، عبارت بود از اکتساب به اموری که از اعیان نجسه و متنجّسه هستند و حرمت ذاتیه دارند، مثل اکتساب به خمر و خنزیر ... که قطعاً این اکتسابات و معاملات از لحاظ تکلیفی حرمت داشت و از لحاظ وضعی مورد بحث بود که آن هم بدلائل متعدد فساد آنها ثابت شد.

نوع ثانی از این انواع ، عبارت بود از اکتساب به اموری که از اعیان طاهره بودند ولی حرمت عرضیه داشتند یعنی به خاطر مقصد محرّم حرام شده بودند مثل اکتساب به هیاکل عبادت و ... که باز هم سخن از حرمت تکلیفی و فساد وضعی هر دو مطرح بود و تفصیلاً ملاحظه شد.

نوع ثالث از انواع پنجگانهٔ مکاسب محرّمه، عبارتست از اکتساب به اعیان خارجیّه ای که نه دارای حرمت تکلیفیّهٔ ذاتیه هستند و نه عرضیّه، نه از اعیان نجسه و متنجّسه هستند و نه از قبیل هیاکل عبادت و ... بلکه صرفاً و صرفاً حرمت اکتساب به آنها از حیث فساد معاملات آنها است یعنی صد در صد حرمت، حرمت وضعی است و سخن از فساد است، نه حرمت تکلیفی که اگر کسی گفت: بعت کذا عقاب هم داشته باشد، و اموری که از این قبیل باشند عبارتست

از: اعیان خارجیه ای که صرفاً چون دارای منافع محللهٔ مقصوده و معتدّه عند العقلاء نیستند بیعشان جایز نیست یعنی مالیّت عرفیه ندارند و لذا بیع آنها جایز نیست و برای اینها مثال زده اند به مسوخ یعنی حیوانات مسخ شده کالفیل والقردة و ... و سباع یعنی درندگان کالاسد و ... و حشرات مثل مارها و عقربها و ... که تفصیلاً خواهد آمد و گفته اند اینها بیعشان فاسد است چون منفعت حلالِ مقصوده ندارند.

مرحوم سیّد در حاشیه ص ۱۳ فرموده: الاولی عدم ذکر هذا النوع فی هذا المقام بل ذکره في مقام بیان شروط صحة البیع اذا المفروض ان لاحرمة فیه الاّ من حیث فساد المعاملة فلافرق بینه و بین سایر ما لایصح بیعه کمال الغیر والوقف وام الولد والعین المرهونة و نحوها.

والحاصل ان الکلام فی المقام فی المکاسب المحرمة و هذا القسم لیس منها و قد جرت العادة بذکر ما یکون معامله حراماً وضعیاً لاتکلیفیا فی مقام بیان شروط الصّحة ...]

**قوله: والدلیل:**

ادلّه ای چند بر فساد معاملهٔ مذکور اقامه شده.

۱ ـ چنین بیعی اکل مال به باطل است [یعنی گرفتن ثمن و تصرف در آن از سوی بایع به باطل و بیهوده. و سفیهانه و غیر عاقلانه است چون ثمن هست ولی مثمن نیست. و معاملهٔ یکطرفه نداریم.] واکل مال به باطل حرام است، [این حرمت صرفاً تکلیفی نیست، بلکه وضعی است یعنی معامله فاسد است چون عوضین باید مالیت داشته باشند کما سیأتی فی شروط العوضین فی کتاب البیع] پس چنین بیعی حرام یعنی فاسد است. وهوالمطلوب.

**قوله: و فیه تأمل:**

مرحوم شیخ به این دلیل اعتراض دارند به اینکه کثیری از اشیایی که فقهاء

دراین مقام به عنوان اعیانِ فاقد منافع مقصوده ذکر می کنند، در واقع اینچنین نیستند و عرفاً اکل مال در برابر آنها اکل به باطل نیست، بلکه عقلاء اینها را قصد می کنند و برای غرضهائی که دارند [شخصی یا نوعی] گاه و بیگاه این اعیان را خرید و فروش می کنند و برای آنها بذل مال می کنند، حالا به اندازهٔ اشیاء دیگر و بیش از آنها پول بدهند یا کمتر از آنها ولی بهر حال بکلّی فاقد ارزش عرفی نیست و مالیت عرفیه دارد، و در نتیجه اکل مال در برابر اینها عرفاً اکل مال به باطل نیست تا مشمول آیهٔ لاتأکلوا اموالکم بینکم بالباطل شود که خطابش به عرف است. پس نتوان به این دلیل استدلال کرد.

**قوله: فالعمدة:**

عمده دلیل ما و یگانه تکیه گاه ما در مسئله برای اثبات فساد به بطلان اینست که: هم از فتاوای فقهاء[ که پاره‌ای از آنها را نقل خواهیم کرد.] و هم از نصوص [ که تعدادی را در ادامه خواهیم آورد] این مطلب استفاده می شود که ولو این اشیاء منافع مقصودهٔ عند العقلاء دارند امّا چون منافع آنها نادره است لذا شارع مقدس به آنها اعتنائی ندارد و اینها در نظر شارع کالعدم بوده و شرعاً ملاك مالیت نیستند و تا چیزی مالیت شرعیه پیدا نکند بیعش جایز نخواهد بود.

**قوله: قال فی المبسوط:**[1]

شیخ اعظم ره در تأیید فرمایش خود عباراتی از فقهاء نقل می کنند، اولین عبارت از شیخ طوسی در مبسوط است، وی فرموده: حیوانات طاهر العین [در برابر نجس العین که در نوع اوّل بحث شد] دو دسته می باشند: ۱ـ قسمی از آنها دارای منافع محلّله هستند و قابل انتفاع می باشند [مثل گاو و گوسفند و شتر و ...]

۲ـ و قسم دیگر دارای منافع حلال نیستند. [بعد راجع به قسم اوّل بحث

(۱) مبسوط ج ۲ ص ۱۶۶

کرده تا رسیده به اینجا که ] حیواناتی که دارای منافع محلّله نیستند، بلا خلاف بیعشان جایز نیست، مثل موارد زیر: شیر، گرگ، و جمیع حشرات: از مارها، عقربها، موشها، خنافس [جمع خنفساء نوعی از جُعَل است] و جُعلان [جمع جُعَل، حشراتی که در مدفوع حیوانات پیدا می شوند و عذرهٔ حیوان را قسمت قسمت کرده و می برند] و حِدأ [بر وزن عِنَب، جمع حِدأة به معنای: طائرُ خبیث] و رَخمَة [پرنده‌ای که عذره ها را می خورد.] و نسر [کرکس که مرغی است هزار سال عمر می کند و از دو هزار کیلومتر می بیند...] و بُغاث الطیر [ای شرار الطیر یعنی پرندگان شریر مثل لاشخورها و ...] و غِربان [جمع غُراب یعنی کلاغها] در تمام اینها فرموده: بیع جایز نیست و ظاهر سید بن زهرة در غنیة[1] نیز ادّعای اجماع بر عدم جواز بیع اشیاء مذکوره است.

قوله: و یُشعربه:

علامه ره هم در تذکره[2] عبارتی دارد که مشعربه اجماع است یعنی از آن بوی اجماع بر عدم جواز می آید و آن اینکه: دلیل بر اینکه این اشیاء [حشرات - سباع - مسوخ] معاوضه ندارند و معاملهٔ آنها فاسد می باشد، عبارتست از اینکه: اینها خسیس و پست و بی مقدار و نا قابل هستند، و شارع مقدّس در مقام تقویم و قیمت گذاری و ارزش نهادن، به امثال این اشیاء نظر ندارد، و اینها مدّ نظر شارع نیستند، و وجودشان کالعدم است [اصل کبرای کلی را بعداً شیخ اعظم می پذیرد.]

و نیز فرموده: اگر کسی اینگونه اشیاء را حیازت کند، برای او یدی و حق الاختصاصی درست نمی شود و او و دیگران نسبت به این حشرات علی السواء هستند. [این را در پایان همین نوع ثالث نخواهیم پذیرفت].

---

(۱) غنیة النزوع «جوامع فقهیه» ص ۵۲۴

(۲) تذکره ج ۱ ص ۴۶۵

و نیز فرموده: گرچه در جای خود برای یکایک این اشیاء خواصی و منافعی بیان شده [که مثلاً ماردارای چه خواصی است؟ عقرب چه فوائدی دارد؟ ...] ولی با همهٔ اینها، اشیاء مذکور مالیّت نداشته و بیع و شرائشان صحیح نیست. [ذیلاً مرحوم شیخ این جمله را نیز نقد خواهند کرد.]

سپس فرموده: عقیدهٔ شافعیه از اهل سنت نیز همین است که این اشیاء مالیت ندارند و معاوضه ندارند مرحوم شیخ می فرمایند: اینکه علاّمه از علماء شیعه نقل خلافی نکرد و فقط فرمود از علماء عامّه هم شافعی این نظر را دارد، ظاهر این بیان آنست که عندالامامیه مطلب اجماعی است.

[نکته: قبل از نقل عبارت علاّمه، فرمودند: و یشعر به ... و بعد از نقل عبارت، فرمودند: و ظاهر این دو تعبیر از نظر فنّی تناسب ندارند.]

**قوله: و ما ذکره:**

دراین فراز مرحوم شیخ به تجزیه و تحلیل کلام علاّمه در تذکرة و در حقیقت نظریّهٔ مشهور می پردازند: اصل کبرای کلی را که علاّمه و دیگران آورده اند ما هم قبول داریم و آن اینکه: هر چیزی که مالیت نداشته باشد، جواز بیع هم ندارد [و در کتاب البیع در بخش شروط عوضین خواهد آمد که: از شرائط مسلّم صحت معامله، مالیّت ثمن و مثمن است.]

ولی بحث ما با مشهور در صغرای مطلب است، یعنی در موارد و مصادیقی که به عنوان اشیاء غیر مالیّت دار ذکر کرده اند [از قبیل مسوخ ـ سباع ـ طیور ـ حشرات و ...]

و بیان اشکال را از زبان مرحوم فاضل قطیفی درایضاح النافع[1] می آوریم [که نیک از عهدهٔ مطلب برآمده] وی فرموده: اصحاب و فقهاء شیعه وقتی این باب [نوع ثالث] را عنوان می کنند، بر سبیل عادت اشیاء معیّنی را به عنوان

(۱) ایضاح النافع را نیافتیم ولی مفتاح الکرامه ج ۴ ص ۴۰، از او نقل کرده است.

مثالهای این باب ذکر می کنند [همان حشرات و ...] آنگاه اگر منظور اصحاب صرفاً از باب ذکر نمونه و مثال باشد و می خواهند بگویند: که در این موارد فرض می کنیم که منفعت محلّله معتدّ بهایی ندارد و کاری به واقع ندارد و مجرّد فرض است ما هم بحثی نداریم [چون فرض و اعتبار امرش به ید معتبر است و فرض محال هم ممکن است.] ولی اگر منظورشان اینست که این اشیاء واقعاً از مصادیق نوع ثالث هستند و در واقع و نفس الامر اینها محکوم به عدم انتفاع هستند، خارجاً دارای منافع حلالی نیستند، ما قبول نداریم و مدّعی هستیم که کثیری از این امور دارای خواص و منافع مقصوده ای هستند. [مثلاً از روغن مار استفاده هائی می شود، از عقرب استفاده هائی ممکن است، از شیر و گرگ و ... از حیث پوست آنها استفاده می شود، از فیل در جنگ ها و برای باربری و ... استفاده می توان کرد و ... واصولاً مگر ممکن است خدای حکیم موجودی را بدون خاصیت و فائدهٔ اساسی خلقت کند؟ همهٔ موجودات وجودشان در نظام احسن وجود، نافع و سودمند و لازم است و اگر شرّی هست نسبی است نه مطلق، که در جای خود بحث شده.]

**قوله: و بالجمله:**

مرحوم شیخ هم بر کلامِ فاضل مذکور مهر صحّت نهاده و در یک کلام می فرماید:

سابقاً درالنوع الأول راجع به اعیان نجسه، مشهور می گفتند: این اعیان چون نجس هستند بیعشان جایز نیست و برای نجاست موضوعیت قائل بودند، و نجس بما هو نجس مانع از بیع بود، البته ما در همانجا هم گفتیم که نجاست موضوعیت ندارد، و ملاك منفعت محلّلهٔ مقصوده داشتن و نداشتن است. و این را ثابت هم کردیم، ولی حالا بر فَرض قبول کنیم که در آنجا نجاست مانعیّت داشت ولی در ما نحن فیه میگوئیم حیوانی از مسوخ یا سباع یا حشرات می باشد، مانع از صحت

بیع آن نگردیده و دلیلی نداریم براینکه این عناوین مثل عنوان نجاست مانعیّت داشته باشند.

**قوله: فالمتعیّن:**

پس نتیجه می گیریم که: هریک از این اشیاء هم [مثل سایر اشیاء از خوردنیها ـ پوشیدنیها و ...] اگر دارای منفعتِ مقصودهٔ عقلانیه باشند [که عقلاء قصد آنها را می کنند و برای اغراض شخصیِ یا نوعی آنها را معامله می کنند] بیعشان جایز است.

**قوله: فکلّ:**

**قاعدهٔ کلیّه:** در باب وصیت، حضرات فتوی داده اند به اینکه: وصیت به این اشیاء جایز است، واینهم به صرف تعبّد نیست، بلکه روی ضابطه و ملاك است، یعنی چون اینها دارای منافع مقصوده بوده و عندالعقلاء قابل انتفاع در جهات مقصوده می باشند لذا وصیت به آنها جایز است.

حال اگر ملاك وصیّت اینست، می گوئیم: همین ملاك در باب بیع هم می آید، و باید بگوئیم: بیع اینها نیز به همان مناط که منافع مقصوده باشد جایز است. و اگر مواردی ازاین موارد به دلیل خاص بیعش ممنوع شد باید بگوئیم: این صرف تعبّد است و خلاف قاعده می باشد، و باید به مورد نص اکتفا شود، و قابل تعدی به سایر موارد نیست.

**قوله: و قد صرّح:**

علامّه هم در تذکره [1] مطلبی دارد که مؤیّد گفتار ما است: وی صریحاً فرموده: وصیت به مثل فیل [از مسوخ] و اسد [ازموذیات] و غیراز آندو از سایر مسوخ [میمون ـ خنزیر و ...] و سایر موذیات [گرگ و پلنگ و مار و عقرب و ...] جایز است، اگر چه بیع اینها ممنوع باشد. مرحوم شیخ می فرماید: ظاهر

(۱) تذکره ج ۲ ص ۴۷۹

این کلام اینست که ممنوعیت بیع، بر فرض قبول، صرفاً یک منع تعبّدی است که اگر دلیل خاص داشت، تسلیم می‌شویم، نه به مناط عدمِ مالیّتِ این اشیاء [زیرا اگر به ملاك عدم مالیّت آنها بود باید وصیت به آنها هم جایز نباشد در حالی که تصریح به جواز کردند.]

قوله: ثمّ ان:

فراز دیگری از کلام را نقد و بررسی می کنند، علامه فرمود: این اشیاءِ بمالها من الخواص، هم مالیت ندارند و بیع و شرائشان جایز نیست.

مرحوم شیخ می‌فرماید: ما این مطلب را قبول نداریم، زیرا که خود شما قبول دارید که اگر در مورد گیاهی از گیاهان داروئی، دانش پزشکی به نتایجی رسید و فوائدی را برای آن کشف کرد بیع و شراء آنها جایز می شود [و امروزه در دنیا روزانه میلیاردها تومان همین داروها معامله می‌شود واینهمه مبتلا به است.] آنگاه اگر در مورد یکی ازاین حیوانات و حشرات، انسان با تجربه و آزمایش به فوائدی دست یافت، یا پزشک متخصّص برای او فوائد فلان حشره را تبیین کرد، و بالاخره معلوم شد که اینها مفید هستند، می گوئیم: چه فرق است میان این حشره و میان آن گیاه داروئی؟ چرا آن گیاه بیعش جایز باشد؟ و این حشره بیعش ممنوع باشد؟

قوله: و حینئذ:

با وجود خواص و منافع استکشاف شده برای حشرات و سباع و ... دیگر مقتضی از برای بیع موجود است و آن اینکه اینها دارای منافع مقصوده هستند، و با اینهمه اگر بخواهد بیع اینها ممنوع باشد خلاف قاعده بوده و دلیل خاص می طلبد و کسی از راه اکل مال به باطل و مانند آن نمی تواند وارد شود چرا که دیگر چنین معاوضه ای اکل مال به باطل نخواهد بود.

قوله: و یؤیّد:

مؤیّد جواز بیع در فرض اطلاّع عرف از منافعِ این اشیاء، فرازی از روایت تحف العقول است که می فرماید: هر چیزی که درآن برای بندگان از جهتی از جهات، صلاح و مصلحتی باشد بیعش حلال خواهد بود و ... [این اشیاء نیز چنین هستند پس باید بیع آنها جایز و صحیح باشد.]

**قوله: و قد اجاد:**

این نیز تأییدی دیگر بر فرمایش شیخ ره است: شهید هم در دروس[1] فرموده: [و چه خوب گفته] هر آن چیزی که در آن منفعت مقصودهٔ عقلائیه نباشد [بیعش جایز نیست، که مفهومش آنست که پس چیزی که دارای منفعت عقلائیه باشد و غرض عقلائی ولو شخصی به آن تعلق بگیرد بیعش جایز است.] و مثال زده به انواع حشرات، و فضلات [مدفوع] انسانی [البته در مثالها می توان مناقشه کرد مگر روی همان فرض که قبلاً ذکر شد، ولی اصل مطلب شهید را قبول داریم.]

**قوله: و عن التنقیح[2]:**

شاهد دیگر سخن فاضل مقداد در التنقیح است که در ضابطهٔ عدم جوازبیع فرموده: هر آنچیزی که در او از هیچ جهتی از جهات فائده و نفعی نباشد بیع ندارد. [که مفهومش اینست: پس هر چیزی که در او از جهتی از جهات نفعی باشد بیعش صحیح است] و مثال زده به خنافس [قسمی از جُعَل] و دید ان که جمع دود و به معنای کرمها است. [البته باز در مثال می توان مناقشه کرد ولی اصل مطلب تمام است.]

**قوله: و مما ذکرنا:**

از مطالبی که از ثم انّ تا اینجا آوردیم، مناقشه در کلام دیگر علامّه ره روشن

---

(۱) دروس ج ۳ ص ۱۶۷

(۲) تنقیح ج ۲ ص ۱۰

می شود، بیان ذلک: علامّه در تذکرة[1] در رابطه با اینکه آیا بیع زالو و کرم ابریشم جایز است یا نه؟

اوّل فرموده: فیه اشکال، یعنی ممکن است کسی بگوید: جایز است، چون دارای منافعی هستند، منفعت زالو مکیدن خون است که جلو خیلی از امراض را می گیرد [وامروزه در دنیا عملیّات خون دادن این نقش را بازی می کند و خونِ تازه در رگها به جریان افتاده و باعث شادابی و نشاط می گردد] و منفعت کرم ابریشم در زمان حیاتش تولید ابریشم، و پس از مرگ هم آن را به قلاب ماهیگیری بسته و بدریا می اندازند و چون ماهی به این کرم علاقهٔ زیادی دارد به طمع طعمه آمده. ولی خود نصیب ماهیگیر، و طعمهٔ صیاد می گردد. پس به این دلیل بیع اینها جایز باشد.

ولی سپس فرموده: بیع اینها جایز نیست، چون منافع مذکوره یک منافع نادری است و شبیه اشیائی است که حتی همین مقدار از منافع را هم ندارد یعنی بیعشان ممنوع است، زیرا اگر منافع نادر ملاك بود پس باید در عالم همه چیز جایز البیع باشد، زیرا که: ما من شیئی إلاّ وله نفع مّا، پس نباید هیچ چیز محرّم البیع باشد، پس اینهمه آیات و روایات و مباحث مکاسب محرّمه برای چیست؟

مناقشه این سخن آنست که: اگر اینها منافع مقصود باشند دیگر از نظر عقلاء مانعی نیست و اکل مال به باطل نخواهد بود. و مانعی از التزام به جواز بیع هر آن چیزی که دارای نفعی است وجود ندارد.

**قوله: ولو فرض:**

اگر کسی بگوید: اشیائی که منافع نادره دارند از قبیل شبههٔ مصداقیّهٔ دلیل احل الله البیع است زیرا که بیع مبادلهٔ مالی به مالی است، ومالیت اینها مشکوك است، پس صدق بیع دراینها مشکوك است، پس جای تمسک به اطلاق احلّ الله

---

(۱) تذکرة ج ۱ ص ۴۶۵

البیع، نیست چون تمسک به مطلق در شبههٔ مصداقیه خود دلیل مطلق است که بالاجماع جایز نیست، ما در جواب می گوئیم:

اوّلاً ما در صدق مال شک نداریم، بلکه اینها عرفاً مالیت دارند و مقابله به مال می شوند ولو به مال کم، پس مشمول اطلاق آیه هستند.

ثانیاً بر فرض شک و قبول لوازمِ مذکور، می گوئیم: دلیلِ معاوضه که منحصر به آیهٔ احل الله البیع، نیست بلکه عمومات تجارةً عن تراض، عمومات اوفوا بالعقود، عمومات المؤمنون عند شروطهم، عمومات صلح، عمومات هبهٔ معوضّه، عمومات وصیّت و ... این موارد را می گیرد و به حکم این عمومات می گوئیم: معاوضه بر کرم ابریشم ـ زالو ـ زنبور عسل و ... جایز است، و مقتضی برای جواز بیع موجود است، و مانع هم مفقود است زیرا که تنها مانع، همان اکل مال به باطل است که آنهم در اینجا وجود ندارد، زیرا فرض اینست که منافعی دارد و مقصوده هم هست و عقلاء کم و بیش برای آن پول هم خرج می کنند، پس مانعی نیست، فیؤثر المقتضی اثره.

**قوله: فالعمدة:**

مقدّمة: به طور کلّی اشیاء واعیان خارجیه از نظر منفعت حلال داشتن سه دسته می شوند.

۱ ـ اشیائی که نه تنها دارای منافع محلّلهٔ شایعه و متعارفه نیستند بلکه اساساً منافع حلال نادر هم ندارند و به کلّی خالی از انتفاعات محلّله می باشند، اینها قطعاً بیعشان جایز نیست و چنین معاوضه ای هم سفیهانه است و هم اکل مال به باطل و ...

۲ ـ اشیائی که دارای منافع حلال شایع و غالب هستند مثل انواع خوراکیها ـ پوشاك و ... که در بازار و در میان عقلاء روز مرّه معامله می شوند، اینها هم قطعاً بیعشان صحیح است و لاریب فیه.

۳ـ اشیائی که دارای منافع حلال نادر و قلیل هستند [و منافع اصلی آنها تحریم شده است] مورد بحث ما در همین اشیاء است، که مسوخ ـ سباع ـ حشرات، اکل آنها که منفعت اصلی است حرام شده، ولی در کنار آن فوائدی دارند که گاهی عقلاء برای اغراض شخصیه بدنبال آنها می روند و صدق عوض و بدل براین اشیاء عرفاً بلا مانع است، و معاوضه یکطرفه نیست، و اصلِ بذلِ مال در برابر آنها سفیهانه نیست اگر چه بذلِ مالِ زائد، سفیهانه باشد. حال در این رابطه بطور کلّی سه نظریه مطرح است:

۱ـ مشهور بر آنند که بیع این اشیاء فاسد است، هم علی القاعده، و هم روی دلیل خاص. امّا علی القاعده: به جهت اینکه این معامله سفیهانه است، اکل مال به باطل است و صدق ـ بیع مشکوك است، پس صحیح نیست، از بیانات گذشتهٔ مرحوم شیخ جواب تمام اینها دانسته شد و امّا روی دلیل خاص، خواهد آمد و مورد قبول مرحوم شیخ هم هست.

۲ـ برخی از محشّین مکاسب از قبیل محقق ایروانی در حاشیه ص ۱۸ فرموده: بیع این اشیاء مطلقا جایز است هم علی القاعده مانع ندارد وهم دلیل خاصی درکار نیست، و به تفصیل از ادلّهٔ خاصه و عامّه جواب داده است که طالبین به آدرس مذکور مراجعه کنند.

۳ـ مختار خود مرحوم شیخ اینست که: علی القاعده و روی عمومات واطلاقات، این بیع صحیح است به بیانی که تا بحال ذکر کردند، ولی روی دلیل خاص، حکم به فساد می کنند که ذیلاً خواهد آمد.

با حفظ این مقدّمه می گوئیم: به عقیده مرحوم شیخ عمده دلیل مسئله [یعنی فساد بیع اشیاء مذکور] دو دلیل است:

۱ـ اجماعی است که شارع مقدس در مقام ارزش گذاری به منافع نادره اعتنائی نکرده و وجود آنها کالعدم است و موجب مالیت شرعیه نمی شوند.

۲ـ اخباری داریم که از تأمّل و دقت در آنها نیز این مطلب مستفاد است، و آنها روایاتی است که دلالت می کنند بر اینکه: هر چیزی که منفعت غالبه و متعارفهٔ آن شرعاً حرام شده، بیعش جایز نیست چه دارای منافع محلّلهٔ نادره باشند یا نه، به عنوان نمونه به سه حدیث اشاره می کنیم:

۱ـ حدیث نبوی[1] (ص): خداوند یهود را لعنت کند، چرا که شحوم و پی ها درحق آنان حرام شده بود ولی آنان [مخالفت ورزیده] و اینها را فروختند و درثمن آن تصرف نمودند.

**کیفیت استدلال**: دراین حدیث، تحریم به خود عین خارجی مستند شده و دو احتمال دارد:

**الف**: مراد این باشد که جمیع منافع آنها بدون استثناء تحریم شده است و هیچ منفعت حلالی حتّی نادر و کم هم ندارند، علی هذا به درد ما نحن فیه نمی خورد.

ب: منظوراین باشد که معظم منافع، و منافع اصلیه و غالبهٔ آنها [اکل ـ اسراج و ...] تحریم شده نه جمیع منافع آنها، و بالنتیجه، منافع حلال نادری دارند که تحریم نشده، ولی معذلک تحریم را به عین نسبت داده و فرموده: کلاً شحوم در حق آنها حرام شده و باید دور آن را خط قرمز بکشند، حال اگر منافع محلّلهٔ نادره در نظرشارع وجودش کالعدم نبود، و مجوّز مالیت بود نباید از بیع شحوم منع می کرد و آنها را تحریم می کرد [کما اینکه اشیائی که منافع حلال آنها معتدّه بود و با منافع حرام آنان مساوی و یا بر آنها غلبه دارد شرعاً تحریم نشده و ممنوع البیع نیستند، چون شارع آنها را ملاك مالیت می داند] در حالی که منع کرده پس معلوم می شود النادر کالمعدوم پس اگر چیزی منفعت حلالش نادر و نا چیز باشد شرعاً مالیت نداشته و بیع آن جایز نمی شود.

(۱) مستدرك الوسائل ج ۱۳ ص ۷۳ باب ۶، حدیث ۸.

**قوله: الاّ:**

مگر کسی بگوید: حرمت بیع شحوم بر یهود دراین روایت نه بخاطر عدم منافع محلّلهٔ معتدهٔ آنها است تا دلیل بر ما نحن فیه باشد بلکه یک حکم تعبدی بوده واز نجاست شحوم نشأت می گیرد یعنی چون اینها نجس بودند در حق یهود حرام شده اند و ربطی به مسئله ما ندارد و دراعیان نجسه و متنجسه داخل می شوند.

**قوله: فتأمل:**

اشاره است به اینکه اوّلاً در ظاهر روایت علت منع از بیع را نجاست قرار نداده بلکه خود حرمت را ذکر کرده، ثانیاً بر فرض اینها نجس باشند ما قبلاً گفتیم که نجاست موضوعیت نداشته و باز هم مناط، منافع محلّلهٔ معتدّه داشتن است. پس این حدیث به درد ما نحن فیه می خورد.

۲ـ از روایت قبلی واضحتر[وجه اوضحیت اینست که اینجا احتمال مذکور در روایت قبل نمی آید که شاید تعبّدی و لاجل النجاسة باشد.] فرازی از روایت تحف العقول است، که در ضابطهٔ تجارتهای صحیح و مشروع می گوید: هر چیزی که در آن برای بندگان از جهتی از جهات صلاح و منفعتی باشد، بیع آن و شرائش و... جایز و حلال می باشد.

کیفیت استدلال: واضح است که مراد از جهة من الجهات، این نیست که هر چیزی از یک جهتی از جهات که منفعت داشت بیعش جایز است چه جهت یک جهت شایعه و متعارفه ای باشد و چه یک جهت نادر و غیر قابل اعتنائی باشد، زیرا اگر مراد، مطلق منفعت داشتن باشد ولو نادره، باید گفت: در عالم همهٔ اشیاء بیعشان جایز است، زیرا ما من شیئی الأوله منفعة حلال نادر من جهة من الجهات، و چیزی پیدا نمی شود که صد در صد ومن جمیع الجهات المتعارفه و غیر المتعارفه حرام باشد، پس هیچ چیزی نباید بیعش حرام باشد، و این قابل

قبول نیست زیرا که بلاشک ما اشیاء فراوانی داریم که محرّم البیع والانتفاع هستند، پس نتیجه می گیریم که مراد از ضابط مذکور اینست که: شیئی از جهتی از جهات که معتد بها و شایع است دارای منفعت حلال باشد، پس معلوم می شود که جهات نادره و منفعت حلال نادر داشتن ملاك مالیّت و مجوّز بیع نیست و هوالمطلوب ، پس ازاین فراز هم به مطلوب رسیدیم.

۳ـ فراز پایانی روایت تحف العقول در ضابطهٔ صناعات حرام فرموده:

منحصراً خداوند آن صناعاتی را که از آنها فساد محض تولید می شود [و منشأ هیچ خیر و صلاحی نیستند] تحریم نموده است [و امّا صناعاتی که از جهتی از جهات دارای جهات صلاح هستند تحریم نشده اند] سپس مثال آورده به: صلیب و صنم و مزمار و بربط آلات لهو ومشروبات حرام و... .

کیفیت استدلال: اکثر یا همهٔ مثالهائی که در روایت آورده از اموری است که می توان برای آنها یک یا چند منفعت حلال جزئی و نادر تصویر کرد، فی المثل مشروبات حرام، گاهی برای مداوای چهار پایان از آنها استفاده می شود، برای معالجهٔ برخی بیماران کاربرد دارند، برای سقی اشجار قابل انتفاع هستند، برای گِل درست کردن منفعت دارند و ... معذلک در روایت آن را از اموری شمرده که یجیئ منه الفساد محضاً، یا مثلاً صلیب و صنم با همان وجود خاص و هیکل مخصوص قابل انتفاع حلال هست ولو نادراً مثل تزیین و ... وهکذا مثالهای دیگر، ولی معذلک آنها را از اموری که لایجیئ منه الاّ الفساد بر شمرده ، معلوم می شود که منفعت نادره داشتن ملاك نیست، و مایهٔ صلاح چیزی نمی شود، و وجودش کالعدم است. و هوالمطلوب.

**قوله: الاّ انّ:**

تا به حال کبرای کلی و ضابطه مطلب را بدست آوردیم که: هر چیزی که دارای منافع محللهٔ نادره باشد، بیعش جایز نیست، و هر چیزی که دارای منافع

محلّلهٔ معتدّه باشد بیعش جایز است حال این سؤال مطرح می شود که معیار در منفعت نادره چیست؟ از دو جهت این عنوان اجمال دارد:

۱ـ از جهت مفهوم: معنای این عنوان چیست؟ و ملاك در ندرت منفعت حلال کدام است؟ آیا ملاك اینست که منفعتش بی ارزش است هیچ و پوچ است؟ یا ملاك اینست که ولو منفعت آن حیاتی هم باشد امّا کم است وای چه بسا یک یا چند نفر آن را قصد می کنند؟ ظاهراً همین دوّمی مراد باشد وازبیانات قبلی و بعدی مرحوم شیخ این روشن می شود.

۲ـ از جهت مصداق: حالا که معنای عنوان را فهمیدیم و شبههٔ مفهومیه ای نداریم، مصادیق آن را باید در خارج بشناسیم، فنقول: یک اشیائی است که بالاجماع و بالقطع و الجزم از مصادیق دارای منفعت معتدّه است مثل همهٔ چیزهائی که در بازار اسلامی معامله می شود. و اشیائی هم بلا اشکال از مصادیق ذی المنفعة النادرة هستند مثل میته ای که برای سدّ ساقیهٔ آب بکار می رود، میمون و بوزینه ای که برای حفظ متاع استخدام می شود و...

ولی در مواردی که شک می کنیم که آیا فلان شیئی دارای منافع حلالِ نادر است تابیعش جایز نباشد؟ یادارای منافع حلال شایع است تابیعش صحیح باشد؟ دراینجاچه باید کرد؟ می فرمایند: در اینگونه موارد جای تمسک به اطلاق احلّ الله البیع نیست، [زیرا که از شروط تمسک به اطلاق یا عموم احراز عنوان و صدق الاسم است و اینجا محرز نیست و با عدم احراز تمسک به عام یا مطلق، از مصادیق تمسک به عام یا مطلق در شبههٔ مصداقیه خود دلیل عام یا مطلق است که بالاجماع جایز نیست، [و تفصیل مطلب در اصول.] زیرا که بیع عبارتست از مبادلهٔ مال بمال، ودراین اشیاء مانمی دانیم منفعت حلالش معتده است یا نه؟ پس نمی دانیم مالیت دارد یا نه؟ و با شک درمالیت شک درصدق بیع داریم و با عدم احراز بیع، به اطلاق آیه نتوان تمسک کرد.

ولی خوشبختانه این مهّم نیست زیرا عمومات تجارت، اوفوا بالعقود، عمومات صلح ـ هبهٔ معوضه و... اینگونه اشیاء را می گیرد وبه برکت این عمومات حکم به جوازمعاوضه برا ین اشیاء می نمائیم.

**قوله: و منه یظهر:**

حالا که ضابطه را در جواز بیع دریافتیم می گوئیم:

آیا خرید و فروش درندگان جایز است یا نه؟ اگر قابل تذکیه نباشند [یعنی ولو با شرائط شرعی هم سر بریده شوند پاك نمی‌شوند و بلکه میته می باشند] که بیعشان جایزنیست و داخل در معاوضه بر میته می شوند که در النوع الاوّل بحث شد. ولی اگرقابل تذکیه باشند [کما هو المشهور] بنابراین، بیع سباع جایز خواهد بود، زیرا که از پوست آنها میتوان خیلی استفاده برد، ودر جهت پوشاك و غیره کاملاً قابل انتفاع هستند، پس منعی از بیع آنها نیست، ازقضا در برخی از روایات، به برخی از درندگان از قبیل پلنگ ـ روباه و ... تصریح شده و استفاده از پوست اینها تجویز شده است [بلکه به فرمایش مرحوم سیّد در حاشیه ص ۱۴: در دو روایت موثّقهٔ سماعة به استفاده از جلود همهٔ سباع تصریح شده است.]

پس استفاده از پوست اینها جایز است، و نیز استفاده از پی و چربی بدن آنها جهت صابون سازی روغن چراغ، استفاده در صناعات گوناگون، و نیز استفاده از استخوان درندگان بلامانع است، پس تمام اینها چون دارای منافع حلال متعارف هستند بیعشان جایز است. آری استفاده ازگوشت درندگان جایز نیست [چون ولو قابل تذکیه و طاهرباشند ولی مأکول اللحم نیستند] و در نتیجه بیع آنهم صحیح نیست اگر چه آن هم یک منافع حلال نادر و ناچیزی دارد امّا اینها ملاك نیست، مثلاً می توان از آن در جهتِ اطعامِ کلابِ محترمه [سگ شکاری ـ سگ گله و باغ و زراعت، در برابر کلب هَراش که چونَ ولگرد و بی کار و بیعار است

حرمتی هم ندارد] ونیز پرندگان شکاری [مثل باز ـ کرکس و ... ] استفاده کرد ولی صرف اینها ملاكِ مالیت نبوده و منفعت معتدّه نیست تا مجوّز بیع باشد.

**قوله: و یظهر:**

باز ازضابط مذکور روشن شدکه بیع گربه هم جایز است [چون دارای منفعت حلال متعارف است که عبارتست: از گرفتن موشها، مار و عقرب، و سایر حشرات در محیط منزل ویا درباغها و مزرعه ها] و در روایات[1] هم به جواز این بیع تصریح شده است [مثلا این صحیحه: لابأس بثمن الهرّة] و بلکه به قول علاّمه[2] ره: مطلب اجماعی است و علماء شیعه همه این بیع را تجویز کرده اند.

**قوله: بخلاف القرد:**

آیا خرید و فروش بوزینه ها و میمونها جایز است؟ می فرمایند: خیر جایز نیست چرا که مصلحتی که از آن انتظار می رود عبارتست از حفظ و نگهداری کالا، که اینهم منفعت نادری است و خیلی کم از وجود آن حیوان برای این منظور استفاده می شود، و منافعِ نادره ملاكِ مالیّت نیستند.

**قوله: ثم اعلم:**

اینکه چیزی دارای منافع محلّلهٔ معتدّه نباشد عوامل متعددی دارد که مرحوم شیخ به دو عامل اصلی اشاره کرده و می فرمایند:

۱ـ گاهی نبودن منفعت متعارف هستند به خسّت و بی مقداریِ شیئی است یعنی چون شیئی یک شیئی پست و بی مقداری است [ مثل جُعَل ـ خنفَساء ـ موش و ... که در عبارت شیخ در مبسوط قبلاً ذکر شد] لذا مالیت ندارد و شرع مقدس برای آن حسابی باز نکرده.

---

(۱) وسائل ج ۱۲ ص ۸۳ باب ۱۴ حدیث ۳،

(۲) تذکرة ج ۱ ص ۴۶۴

۲ـ و گاهی مالیت نداشتن مستند به قلّت و کمی شیئی است، یعنی شیئی با ارزش و عزیزی است ولی چون خیلی کم و یسیر است لذا معاوضه نمی شود و کسی مالی درمقابل آن بذل نمی کند مثلاً یک حبّهٔ گندم، یا جو و ... که اگر زیاد شد ویک صبرهٔ گندم شد قطعاً مالیت دارد ولی چون کم است معامله نمی شود.

۳ـ و گاهی مالیت نداشتن و معامله نشدن به خاطر کثرت بیش از حدّ یک چیز است کالتراب فی الصحراء والثلج فی الشتاء، والماء علی الشاطی، که مرحوم سیّد در حاشیه ص ۱۵ افزوده] حال فرق قسم اول ودوّم دراینست که: اشیائی که از قبیل قسم اوّل[خسیس] باشند نه بواسطهٔ حیازت کسی نسبت به آنها حق الاختصاصی پیدا می کند. [به قول علامه در تذکره] ونه مالیّت دارند و نه ملک کسی واقع می شوند.

بالنتیجه اگر کسی اینها را غصب کرد و نابود کرد نه ضامن است ونه کار حرامی کرده ولی اشیائی که ازقبیل قسم ثانی باشند، یَد وسلطه برآنها ثابت است، ملکیت هم دارند [حبّه گندم ملک زارع است]ولی فقط مالیت ندارند و معاوضه نمی شوند. و چون ملکیت دارند، اگر شخص غاصبی یک حبّه گندم دیگری را غصب کرد قطعاً کار حرامی کرده وازنظر حکم وضعی هم اگر آن شیئی یسیر از قیمیات باشدکه با اتلاف آن، غاصب ضامن نیست، چون قیمتی ندارد، ولی اگراز مثلیات باشد مثل گندم.

مشهور گفته اند: غاصب ضامن به مثل است واگر تلف کرد باید مثل آن رافراهم کرده به صاحبش مسترد دارد. ولی علاّمه درتذکره[1] فرمود: ازاین جهت مثلی حکم قیمی را دارد و اگر غصب شد و لو غصب حرام است ولی موجب چیزی نمی شود یعنی غاصب ضامن نیست.

بعضی از فقهاء به جناب علاّمه اعتراض کرده اند که: لازمهٔ این سخن شما

(۱) تذکره ج۱ ص ۴۶۵

آنست که اگر غاصبی تدریجاً و حبّه حبّه یک صبرهٔ گندمی را غصب کرد [و آنها را مرتّباً و تدریجاً اتلاف نمود و نگذاشت هیچوقت به اندازهٔ مال در دست او جمع شود] نباید ضامن باشد [چون هیچگاه به مقدار مال غصب نکرده] در حالی که التزام به این مطلب مشکل است. پس باید بگوئید: در مثلی ضامن است.

**قوله: و یمکن:**

مرحوم شیخ به دفاع از علاّمه این جمله را فرموده، و در آن دو احتمال مطرح است:

۱ـ مراد این باشد که علاّمه ملتزم به این لازم است و می گوید: آری اگر تدریجاً یک خرمن گندم را هم ببرد ضامن نیست پس نتوان به علاّمه اشکال کرد فافهم که چنین التزامی مشکل است و خود علاّمه هم ملتزم نیست.

۲ـ مراد این باشد که: در این فرض علاّمه به ضمان ملتزم است و از این جهت فرقی بین مثلی و قیمی هم نیست که در هر کدام اگر تدریجاً چنین غصبی را انجام دهد ضامن است. و فافهم اشاره باشد به فرق بین غصب یک حبّه فقط یا غصب یک صبره ولو تدریجاً و اگر در اوّلی ضمان را نگفتیم دلیل آن نیست که در دوّمی هم نگوئیم.

**قوله: ثم ان:**

در قسم اوّل یعنی اشیاء خسیس و بی مقدار علاّمه فرمود: لا یثبت ید لاحد علیها یعنی در اینها حتی حق الاختصاص هم در اثر حیازت برای کسی [شخص حایز] پیدا نمی شود.

مرحوم شیخ به دو دلیل آن را ردّ می کنند:

۱ـ حدیث نبوی[1] (ص) که فرموده: من سبق الی ما لم یسبق الیه احدٌ من المسلمین فهو احقّ به عام است و کلمهٔ ما کنایه از شیئی است و شیئی، اشیاء

---

(۱) عوالی اللئالی ج ۳ ص ۴۸۰

خسیسه را هم می گیرد، فلا وجه لعدم حق الاختصاص.

۲ـ اگر کسی به زور یکی از این اشیاء خسیس را از چنگ دیگری در آورد عرفاً او را ظالم و کارش را ظلم بحساب می آورند و ظلم عقلاً قبیح و شرعاً حرام است، پس این گرفتن قهری حرام است و حق ندارد مگر با طیب نفس طرف یا با رفع ید او این شیئی را بردارد و گرنه حق ندارد و هذا معنی حق الاختصاص، پس حق الاختصاص ثابت است.



## (۴)

## (النوع الرابع)

در نوع اوّل از انواعِ مکاسب محرّمه، راجع به اکتساب و امرار معاش از طریق معاوضهٔ اعیان نجسه و متنجّسه، بحث شد.

در نوع ثانی از انواع مذکور، پیرامون معامله بر اموری که لا یقصد منه الاّ الحرام، گفتگو شد.

در نوع ثالث از انواع مذکور، در رابطه با معاوضه بر اعیان خارجیه ای که دارای منافع حلالِ معتدّه نبودند، سخن به میان آمد.

حال تمامی این انواع در این جهت مشترك هستند که در همهٔ آنها معاوضه بر عینی از اعیان خارجیّه بود، و متعلّق بیع، شیئی خارجی بود نه عمل اختیاریِ مکلّف.

و امّا در نوع چهارم که هم اکنون محور مباحث ما است، کلام در اکتساب به اموری است که از افعال اختیاریهٔ انسان مکلف هستند و نه از اعیان خارجیّه.

مقدّمه: بطور کلّی هر فعلی از افعال اختیاریهٔ مکلّفین شرعاً محکوم به یکی از احکام خمسهٔ تکلیفیّه است.

۱ـ پاره‌ای از افعال اختیاریهٔ ما محکوم به وجوب می‌باشند، مثل صلوة ـ

صوم و ... .

۲ـ و پاره‌ای از آنها محکوم به استحباب هستند مثل نافلهٔ شب و ...

۳ ـ پاره‌ای محکوم به اباحه می‌باشند، مثل نوع افعال عادیِ روزمرّه از اکل و شرب و ... .

۴ـ و برخی محکوم به کراهت هستند، مثل اکل در حال سیری و ...

۵ـ و پاره‌ای هم محکوم به حرمت هستند، مثل غیبت کردن ـ دروغگوئی و ...

حال درکتاب شریف مکاسب (بخش مکاسب محرّمه) در رابطه با اکتساب به هر یک از این افعال گفتگو شده ولی عمده‌اش دو مورد است:

۱ـ اکتساب به افعال واجبه که تفصیلاً خواهد آمد.

۲ـ اکتساب به اعمال محرّمه که فعلاً مورد بحث ما است، و لذا مرحوم شیخ می فرمایند:

کارهائی که شرعاً و فی حدّ نفسه (یعنی با قطع نظر از اینکه معاوضه‌ای روی آنها انجام بگیرد، بلکه مستقلاً و جدای از آن براساسِ مفاسد واقعیه، حرام شده‌اند،) اکتساب به آنها و امرار معاش از این طریق هم حرام است.

البته خود اعمال محرّمه در تقسیمی دو دسته می‌شوند:

۱ـ آندسته ازکارهای حرامی که عرفاً قابلیت آن را دارند که در مقابلِ مال واقع شوند، و معاوضه روی آنها انجام بگیرد، و دارای مالیّت عرفیّه هستند و لو شرع آن را امضا نکرده باشد) و نزد عرف و عقلاء روی آنها عقد اجاره منعقد می شود مثلاً کسی اجیر می‌شود برای تخمیر، صلیب و صنم سازی ـ مجسّمه سازی و ... یا مورد جعاله قرار می گیرند.

مثلاً شخصی می گوید: هرکس برای من مجسّمه‌ای کذا و کذا بسازد هزار درهم به او می دهم، یا مورد عقد مصالحه واقع می شود و شخص می گوید:

صالحتک علی ان تصنع لی صنما او صلیبا و ...

۲ـ آندسته از کارهای حرامی که نه شرعاً و نه عرفاً مورد معاوضه واقع نمی‌شوند و حتی عند العرف هم معاوضه بر آنها و پول دادن در برابر آنها مرسوم و متعارف نیست. نظیر غیبت کردن، دروغ گفتن، نمّامی کردن و ... که تا به حال ندیده و نشنیده‌ایم که کسی دیگری را اجیر کند و به او وجهی بپردازد تا غیبت و ... نماید.

حال چون بحث در مکاسب محرّمه است، قاعده اقتضا می کند که فقهاء دراین نوع چهارم تمام اعمال محرّمه ای را که از قسم اوّل هستند و عرفاً یُقابَلُ بالمال، بدون استثناء ذکر کرده و استقصاء نموده و حکم هریک را بیان کنند، و آندسته از محرمّاتی که از قسم دوّم هستند را اصلاً مطرح نکنند.

ولی بین فقهاء از قدیم الایام چنین مرسوم شده که بخش قابل توجّهی از مصادیق بخش اوّل را آورده و مورد بحث قرار داده اند [ولی استقصاء نکرده اند مثلاً تخمیر، صلیب سازی و ... نیاورده اند.] و تنها به ذکر موارد زیادی از آنها اکتفا کرده اند، و از بخش دوّم هم به مناسبت اینکه جای دیگر بحث شده و با اعمال محرّمهٔ مورد بحث تناسب دارند بطور استطرادی موارد مهمّه ای را ذکر کرده اند و در حقیقت این بحث نه جامع افراد است و نه مانع اغیار.

مرحم شیخ اعظم می فرماید: ما نیز از اصحاب و فقهاء امامیه متابعت کرده و بسیاری از کارهای حرامی که از قسم اوّل هستند و قابل اکتساب هستند را عنوان می کنیم، چه اینکه بخشی از قسم ثانی را هم (نظیر غیبت ـ کذب ـ نمیمه و ...) مطرح خواهیم کرد. و این مجموعه را در بیست و هشت مسئله قرار می دهیم، و به ترتیب حروف الفبا وارد بحث می شویم، یعنی عنوان هر مسئله را ملاحظه نموده و آنکه حرف اوّلش حرف تاء مثلاً می باشد مقدّم می داریم و هکذا...

## (۱)
## مسئله اوّل ـ تدلیس ماشطه

مسئله اوّل از بیست و هشت مسئله مورد بحث در نوع رابع، پیرامون تدلیس ماشطه است، بحث موضوعی: دراینجا چهار عنوان مطرح است:

۱ـ تزیین مرئه: اگر برای زوج باشد رجحان دارد، اگر برای شرکت در مجالس زنانه باشد بلا مانع است، ولی اگر برای حضور در اجتماعات و مجامع نامحرمان و کوچه و بازار باشد حرام است.

۲ـ تمشیط یا مشط: مَشط به معنای شانه کردن و تخلیص بعض از موی سر و محاسن از بعض دیگر است، و ماشطه اسم فاعل از همین مادّه است و بقول لغت: التی تُحسن المشط و تتّخذ ذلک حرفة لها، یعنی زن آرایشگر که شغل او اصلاح و آرایش زنان است.

۳ ـ غَشّ: به معنای فریب دادن است و تفصیل مطلب دراین رابطه در مسئله از مسائل همین نوع رابع خواهد آمد، اگر چه در ما نحن فیه هم این تعبیر بکار می رود.

۴ـ عنوان اصلی و محوری، تدلیس است که از مادّهٔ دلس به معنای خدیعه یعنی نیرنگ است، و دراصطلاح فقهی عبارتست از اظهار خلاف واقع و کتمان خودِ واقع، و در باب بیع و خیارات به معنای اینست که فروشنده و صاحب متاع، عیبِ موجود در کالای خود را کتمان کرده و در ظاهر اینگونه وانمود کند که این جنس عاری ازهر عیب و نقص است.

و در ما نحن فیه منظور اینست که زنی در واقع دارای حُسن و جمال و ملاحتی نیست که چشم را خیره کند و خواستگار یا خریدار را مجذوب خود سازد، ولی ما شطه و آرایشگر با ابزاری که دراختیار دارد او را بگونه ای

بیاراید که در نظر بدوی هر بیننده‌ای را شیدای خود سازد و یک حُسن دروغین و ظاهری دراو ایجاد نماید، البته اگر این کار را روی زن شوهر دار برای دلرُبائی شوهرش انجام دهد، یا روی کنیز برای عشق مولایش به اوانجام دهد بلا مانع است، ولی اگر روی زنی انجام دهد که موردِ خطبه و خواستگاری است، یا روی کنیزی که در معرض خریداری است، این تدلیس است مثالهای تدلیس:

۱ـ وشم الخدود والایدی والارجل: یعنی آرایشگر، گونه ها یا پشت دستها یا روی پاهای زن را خالکوبی کند بگونه ای که موجب زیبائی و جاذبه پیدا کردن زن برای مرد یا مشتری شود.

۲ـ تحمیرالخدود: به وسیلهٔ خرقه و کهنه ای که دراختیار دارد آنقدر بر گونه های زن بکشد که آنها را سرخ نماید بگونه ای که خواستگاری به پندارد که واقعاً این سرخیِ طبیعی است و هر بار که به او بنگرد چشمانش متلذّذ می شوند غافل از اینکه دروغین است و پس از مدتی از بین می رود.

۳ـ وصل الشعر بالشعر: یعنی موی دیگران را به کیفیت مخصوصی به موی زنی که موهایش کوتاه است یا کم مو است. یا کچل است و ... [به قول بعض از اصدقاء در بعضی از کشورهای افریقائی چنین چیزی شایع است و موها را به منظور مذکور می فروشند.] پیوند بزنند و وصل کنند.

البته وصل موی انسانی و زنی به سر زن دیگر تدلیس است ولی وصل موی غیر انسان مثلاً موی بُز به موی سرزنی تدلیس نیست [البته شاید هم مراد از وصل شعر همین کلاه گیسهای متداول است.]

قاعدهٔ کلیّه: بطور کلی هر آنچه که در شریعت اسلام جایز نیست، نباید زنان آرایشگر از آنها استفاده کنند، و موجب تلبیسِ امر بر خریدار و خواستگار و باعث تدلیس شوند. این نمونه مثالها که آوردیم در کلمات بزرگانی از قبیل شیخ

مفید ره درمقنعه، شیخ طوسی د ر نهایه[۱] ابن ادریس در سرائر[۲]، شهید اوّل در دروس[۳]، محقق ثانی در حاشیهٔ[۴]ارشاد، عنوان شده است:

مرحوم مفید در مقنعه[۵] فرموده: شرعاً کسب و کار و درآمد زنان آرایشگر حلال است به شرط اینکه غلّ و غش در کارشان نباشد، تدلیس و فریبکاری نداشته باشند، مثلاً موهای زنان را به موهای دیگران پیوند نزنند، گونه ها را خالکوبی نکنند، و هرآنچه را شریعت منع کرده بکار نبندند که اینها نمونه هائی از تدلیس است.

ابن ادریس هم در سرائر آنگاه که محرمات را برمی شمرده، فرموده: یکی ازکارهای حرام تدلیس ما شطه است به اینکه گونه های زنان را خالکوبی کنند، گونه ها را قرمز کنند، دستها و پاهای آنها را منقّش سازند (خالکوبی کردن) موهای زنی را به موی زن دیگر بچسبانند و ...

حکم مسئله: می فرمایند: هم تدلیس ماشطه یعنی زن آرایشگر این کار را با زن دیگر انجام دهد حرام است، و هم اینکه زن با خودش این کارها را انجام دهد حرام است.

دلیل حرمت: برای حرمت می توان به سه دسته ادلّه استناد کرد:

۱ـ حکم عقل: عقل مستقل است به قبح خدیعه و خیانت و فریبکاری، و به حکم ملازمه شرعاً هم حرام است «البته این دلیل در کلام شیخ اعظم ره نیست».

۲ـ ادّعای اجماع: برخی مثل صاحب ریاض[۶] ره مدّعی نفی خلاف شده، و

---

(۱) نهایة ص ۳۶۶

(۲) سرائر ج ۱ ص ۲۱۶

(۳) دروس ج ۳ ص ۱۶۳

(۴) حاشهٔ ارشاد ص ۲۰۶

(۵) مقنعه ص ۵۸۸

(۶) ریاض المسائل ج ۱ ص ۵۰۴.

بعضی مثل محقق اردبیلی درمجمع الفائدة و البرهان [1] ادعای اجماع نموده اند که از لاخلاف بالاتر است.

۳ـ روایات: دو طائفه روایت قابل استناد است:

۱ـ عمومات باب غش که بعداً خواهد آمد ما نحن فیه را شامل است زیرا که بقول مرحوم شهیدی ره در حاشیه ص ۳۶: جَعلُ العلماء هذا عنواناً مستقلاً قبال عنوان الغش والحال انّه من افراده ممّا لاوجه له، الاّ ما فی بعض الاخبار الخاصّة ...

۲ـ خصوصات باب تدلیس ما شطه که درادامه به آنها خواهیم پرداخت.

**قوله: و فی عدّ:**

مرحوم شیخ ره در دو نمونه ازمثالهای مذکور از برای تدلیس، مختصر مناقشه ای کرده و سپس خودشان توجیه کرده و مشکل را حلّ کرده اند:

**نمونهٔ اوّل:** اینکه ما و شم الخدّ «خالکوبی» را از مصادیق تدلیس بدانیم جای تأمّل است زیرا خالکوبی فی حد نفسه یک زینت است [که بالاجماع جایز است.] نه اینکه عیبی را کتمان کرده و خلاف واقع را بنمایاند.

**نمونهٔ دوّم:** اینکه حضرات تفصیل داده و فرق گذاشتند بین وصل شعر مرئه وانسان به موی سر زن دیگر با وصل شعر غیر انسان مثل بُز به موی زن، و اوّلی را تدلیس و حرام دانستند ولی دوّمی را تجویز کردند، اینهم جای تأمّل دارد زیرا این تفصیل مدخلیّتی درصدق و عدم صدقِ تدلیس ندارد.

**توجیه نمونهٔ اوّل:** بگوئیم اینکه حضرات خالکوبی را از مصادیق تدلیس بر شمردند بلحاظ اینست که هدف اصلی از خالکوبی این باشد که نقطه ای از صورت یا دستها و ... که خالکوبی شده سبز رنگ جلوه کند تا در سایهٔ آن سفیدی و جلاء و صفای سایر قسمتهای بدن بیشتر از آنچه که هست جلوه نماید و جذّاب

(۱) مجمع الفائده ج ۸ ص ۸۴

باشد که اگر به این منظور شد تدلیس و حرام است [تدلیس از عناوین قصدیّه است . ]

توجیه نمونهٔ دوّم : تفصیل کاملاً بجا است زیرا در وصل شَعر المرأة بالمرأة چون موی انسان لطیف است با موی اصلی مشتبه شده و تدلیس است ولی در وصل شعر بُز به شَعر مرأة چون موی بدن بُز درشت و خشن است با موی اصلی مشتبه نشده و دراولین رؤیت طرف می فهمد و در نتیجه تدلیسی پیش نمی آید. و لذا تفصیل صحیح است. مضافاً به اینکه در روایات ذیل هم چنین تفصیلی هست.

**قوله : و کیف کان :**

اخبار خاصّهٔ باب چهار دسته هستند.

۱ـ اخباری که ظهور در منع و تحریم دارند و بر ممنوعیّتِ خالکوبی گونه های زن ـ و وصل موی دیگر به موی زن دلالت دارند و ظاهر این روایات اینست که : و شم و وصل بقول مطلق حرام است یعنی چه درمقام تدلیس و چه در غیراین مقام ولی تفصیل داده اند میان وصل شعر انسان با شَعر غیرانسان.

یکی از این روایات، روایتِ مرسلهٔ ابن ابی عمیر[1] است [که در سلسلهٔ سند عن رجل دارد و به همین اعتبار مرسله است. ولی آقایان می فرمایند : مراسیل ابن ابی عمیر مانند مسانید دیگران است. ]

راوی از امام صادق (ع) چنین آورده :

زن آرایشگری به محضر رسول خدا شرفیاب شد، حضرتش (ص) به او فرمودند : آیا شغل آرایشگری را کنار گذاشته ای یا همچنان بدان مشغولی؟ زن عرضه داشت :

یا رسول الله (ص) من این کار را انجام می دهم و ادامه خواهم داد مگراینکه

(۱) وسائل الشیعه ج ۱۲ ص ۹۴ باب ۷۹ حدیث ۲

شما مرا ازاین کار منع کنید که در آن صورت منهم قبول نهی کرده و اجتناب خواهم کرد [به مصداق آیهٔ وما نهیکم عنه فانتهوا] حضرت فرمودند: مانعی ندارد کارت را ادامه بده امّا بدان که وقتی آرایشگری می کنی مواظب باش که صورت زنان را با خرقه و پارچهٔ مخصوص جلّا ندهی چرا که این آبرو را می برد.

دراین عبارت دو احتمال است:

۱ـ ضمیر فانّها به تجلیه که مصدر فلا تجلی است بر گردد و مراد این باشد که این جلوه دادن ظاهری آبروی انسان را می برد یعنی دو روز دیگر این جلاء و صفا و سرخی زائل شده و آبرو ریزی دارد.

۲ـ ضمیر به خرقه برگردد و مراد این باشد که این خرقه که به صورت می کشی آب صورت را برده و به پوست ضرر دارد و لذا نباید این کار را بکنی و در هر صورت نهی ارشادی است.] و نیز مواظب باش که موی زنی را به موی زن دیگروصل نکنی، و امّا موی بز، و صل کردنش، به موی زن بلا مانع است.

به حکم این روایت از دو کارمنع شده:

۱ـ تجلیة الوجه بالخرقة.

۲ـ وصل الشعر ... که هر دو از مصادیق تدلیس است.

روایت دیگر: مرسلهٔ شیخ[1] صدوق ره در من لایحضره الفقیه است [در مورد مراسیل صدوق هم نظیر سخن در مراسیل ابن ابی عمیر گفته شده] دراین روایت امام (ع) فرموده:

کسب و درآمد زنان آرایشگر بلا مانع است البته با دو خصوصیت:

۱ـ تا مادامی که مشارطه و قرار داد در کارشان نباشد یعنی با مسریات و مراجعات طی نکنند که باید فلان مبلغ بدهی، بلکه هر مبلغی که مشتری داد

---

(۱) من لایحضر، ج ۳ ص ۱۶۳ حدیث ۳۵۹۱، و وسائل الشیعه ج ۱۲ ص ۹۵ باب ۱۹ حدیث ۶

بپذیرد [و بگوید: خدا برکت دهد، و این اختصاص به آرایشگر ندارد بلکه درشغلهای پَست دیگر از دلاّکی ـ حجّامی و ... نیزمطلب همین است. ]

۲ـ و تا مادامی که موی زنی را به موی زن دیگر وصل نکند. (مفهومش اینست که: فاذا وصلت الشعر ... پس این کسب حرام است. وامّا وصل کردن موی بزاشکالی ندارد.

روایت سوّم: روایت شیخ صدوق ره در کتاب معانی[1] الاخبار از آقای علی بن غراب است راوی از امام جعفر بن محمد (ع) چنین آورده: امام صادق از قول آباء گرامش از رسول خدا (ص) چنین نقل کرده: پیامبر خدا هشت گروه از زنان را لعنت کرده [واین ظهور درمنع و تحریم دارد. ]

۱ـ نامصه.

۲ـ متنمصه.



۳ـ واشره.

۴ـ موتشره.

۵ـ واصله.

۶ـ مستوصله.

۷ـ واشمه.

۸ـ مستوشمه.

سپس مرحوم صدوق ره فرموده: علی بن غراب که راوی حدیث است در تفسیر هشت عنوان مذکور گفته:

[معلوم نیست که این تفسیر از خود راوی است؟ یا از زبان امام (ع) نقل می کند و لذا اعتباری ندارد. ]

نامصه عبارتست از زنی که موهای زن دیگر را از ریشه می کند [منظور

(۱) معانی الاخبار ص ۲۵۰ و وسائل ج ۱۲ ص ۹۵ باب ۱۹ حدیث ۷

موهای زیادی در گوشه و کنار صورت و ... است و گرنه موهای سر و ابرو و مژه قطعاً منظور نیست. ]

و متنمصه زنی است که تن به این کار داده و موهای بدن او کنده می شود و عمل نَمص ونتف یعنی کندن مو، روی او انجام می گیرد.

و واشره زنی است که دندانهای زن دیگر را می تراشد و میان آنها فاصله ایجاد نموده و آنها را تیز می کند.

و موتشره زنی است که عملیات مذکور روی او انجام می گیرد.

و واصله زنی است که موی زنی را به موی زن دیگر می چسباند.

و مستوصله زنی است که این کار بر روی او انجام می گیرد.

و واشمه زنی است که برروی دست زن دیگر یا بر قسمتی از بدن او خالکوبی می کند، به این شکل که بدن زن یا پشت دست اورا با سوزنی سوراخ می کند و آن را آماده می کند برای اینکه خالکوبی شود سپس آن قسمت را با سُرمه و یا مقداری آهک پر می کند و محلِ خال به رنگ سبز دیده می شود.

و مستوشمه زنی است که خالکوبی روی دست یا گونه یا عضوی از بدن او انجام می گیرد.

**قوله: و ظاهر:**

سه روایت قبل ظهور در تحریم داشت. ولی ازظاهر برخی روایات مستفاد است که وصل شعر مطلقاً کراهت دارد چه به شعر انسان دیگر و چه غیرانسان و حرمت را دلالت ندارد. و آن روایت عبدالله بن حسن است.[۱]

راوی می گوید: از امام (ع) دربارهٔ قرامل پرسیدم، حضرت فرموده: قرامل چیست؟ عرضکردم: قرامل عبارتست از پشمی که زنان بر روی سر قرار می دهند [مرحوم شهیدی در حاشیه ص ۳۶ فرموده:

(۱) وسائل الشیعه ج ۲ ص ۹۴ باب ۱۹ حدیث ۵

اقول: فی المجمع، جاء فی الحدیث ذکر القرامل و هی التی تشد المرأة فی شعرها من الخیوط و فی محکّی الصراح «گیسوبند» و فی محکی الاختری «صاج باغی».

حضرت فرمودند: اگر پشم باشد اشکالی ندارد. [شاید بدین سبب که موجب تدلیس و گول زدن نمی شود] ولی اگر مو باشد [چه موی زن دیگر و چه مطلق انسان و چه حتی مطلق انسان و غیرانسان مثل موی بز] خیری در آن نیست نه برای زن و اصله و نه زن مستوصله. از اینکه فرموده: لاخیر، کراهت استفاده می شود و هرگز حرمت را دلالت ندارد.

**قوله: و ظاهر بعض:**

برخی از روایات هم ظهور درجواز دارند و دلالت می کنند بر اینکه وصل الشعر مطلقا جایز است چه شعر مرئه و چه رجل و چه غیر انسان، از جملهٔ این روایات، حدیث سعد اسکاف[1] از امام باقر (ع) است.

راوی گوید: شخصی ازمحضر امام پنجم در رابطه با قرامل سئوال کرده، و عرضه داشت راجع به قراملی که زنان در سرهای خود می گذارند و بدین وسیله موها را وصل می کنند چه حکمی دارد؟

امام (ع) بصورت قاعدهٔ کلی فرمودند: هر آنچه که زن خود را بوسیلهٔ آن برای شوهر زینت کند برایش جایز و بلامانع است [این عبارت ماء موصوله دارد و مفید عموم است و به عموم یا اطلاقش وصل شعر مرئه و غیر مرئه و غیرانسان را هم می گیرد.]

سعد گوید: به امام (ع) عرض کردم: به ما چنین رسیده که رسول خدا (ص) واصله و مستوصله را لعنت فرموده اند [و لعن دلیل بر حرمت است پس چگونه می فرمائید: لا بأس علی المرئة ...] امام (ع) در پاسخ فرمودند: مطلب این طور نیست یعنی آنکه از پیامبر شنیدند مراد همین معنای ظاهری کلام نیست که وصل

(۱) وسائل الشیعه ج ۱۲ ص ۹۴، باب ۱۹ حدیث ۳

الشعر ... بلکه مراد از واصلهٔ مورد لعنت عبارتست از آن زنی که در جوانی زنا می‌داده و حالا که پیر شده قیادت می‌کند و زنانی را از راه حرام و زنا به سوی مردانی می‌کشاند و آنها را بهم می‌رساند، مراد پیامبر این زن است و این واصله است و آن زنی که با مردی جمع شده موصوله است.

**قوله: و یمکن الجمع:**

مجموعهٔ روایات مذکور در مسئلهٔ ما تا به حال پنج روایت شد و دراین روایات شش موضوع مطرح شد:

۱ـ مسئله تجلیة الوجه بالخرقة: که این قطعاً و بالاجماع حرام نیست البته اگر به قصد زینت باشد واگردر مقام تدلیس باشد از آن باب حرام است.

۲ـ مسئلهٔ مشارطه و مقاطعه و طیّ اجرت که اینهم درادامه خواهد آمد.

۳ـ مسئلهٔ وصل الشعر که در همهٔ روایات مذکور مطرح شد.

۴ و ۵ و ۶ ـ مسائل نمص و وشر و وشم که در روایات نبوی (ص) از معانی الاخبار بیان شد و کلام در حکم این چهار تا و مخصوصاً مسئله وصل الشعر است، فنقول:

این امور اگر در مقام تدلیس و به قصد گول زدن خریدار یا خواستگار باشد بلا اشکال حرام است و ادلّه حرمت تدلیس که در صدر مسئله بیان شد اینها را شامل است. ولی اگر به قصد تزیین و یا اهداف دیگر غیر از تدلیس انجام بگیرند آیا نفس وصل الشعر، و شم الخدو... تعبّداً حرام است؟ یا جایز؟اخبار وارده دراین رابطه سه دسته شد:

۱ـ اخبار حرمت که سه روایت بود: مرسلهٔ ابن ابی عمیر، مرسلهٔ فقیه، روایت نبوی (ص) در معانی الاخبار، و خود اینها دو دسته بودند:

الف: مقیّده که دو روایت اوّل بود و تفصیل داد میان شعر مرأة دیگر و شعر المعز.

ب: مطلقه که روایت سوّم بود و بقول مطلق واصله و مستوصله را لعن کرد.

۲ـ اخبار کراهت ، که یک روایت بود و آن روایت عبدالله بن الحسن.

۳ـ اخبار جواز واباحه، که یک روایت بود و آن حدیث سعد اسکاف بود.

حال ما هستیم و سه دسته روایات و بر حسب ظاهر با یکدیگر متعارضان هستند، دسته ای بر حرمت و صل و وشم و ... دلالت دارند و عدّه‌ای بر جواز اینها ، چه باید کرد؟ حلّ تعارض به چیست؟

دراینجا فقهاء هر کدام به سلیقه و ممشای فقهی خودشان راه حلّی را پیشنهاد کرده اند.

مرحوم شیخ انصاری از نظر سند روی اخبار کار نکرده و مستقیماً به سراغ دلالت رفته و میان اینها جمع دلالی انجام داده اند ولی محشّین مکاسب از قبیل مرحوم سیّد و مرحوم ایروانی و ... روی سند اخبار حرمت هم کار کرده اند.

فرمایش شیخ ره اینست که: دو دسته روایات متعارضه داریم، و الجمع مهما امکن اولی من الطرح، و وجه الجمع ایشان اینست که: ما اخبار منع و حرمت را برکراهت حمل می کنیم و کل مکروه جایز، سپس با اخبارالمنع منافاتی نخواهند داشت.

با این توضیح که وصل مطلق الشعر فقط دارای کراهت است ، و وصل شعر مرئه به مرئه دیگرکراهت اکیده و شدیده دارد. [دلیلی براین وجه الجمع نمی آورند ولی شاید مراد این باشد که: اخبار منع ، ظهور در حرمت دارند چون صیغهٔ لا تفعل و مادّهٔ لعن اینگونه هستند، و اخبار جواز ، اظهر یا نصّ درجواز هستند. چون لا بأس دارد و قانون اینست که: یقدّم الاظهر علی الظاهر، یقدم النص علی الظاهر، و لذا ما اخبار الجواز را می گیریم و به جواز این امور فتوی می دهیم و اخبار منع را بر خلاف ظاهر «یعنی کراهت حمل» می کنیم.]

**قوله: وعن الخلاف:**

دراین بخش مجموعاً پنج شاهد بر وجه الجمع مذکور اقامه می کنند.

شاهد اوّل: شیخ در خلاف [1] علامه در منتهی، [2] ادّعای اجماع کرده اند بر اینکه وصل شعر مرثه به وسیله شعر دیگری چه زن و چه مرد کراهت دارد، و اجماع منقول خود مؤیّد و شاهدی بر آن حمل است [این مخصوص وصل الشعر بود.]

و امّا در مورد سه امر دیگر یعنی نمص ـ و شر ـ و شم، که در حدیث نبوی بود و ظهور در تحریم اینها داشت، اینها را نیز می توانیم به کمک قرائنی حمل برکراهت نمائیم و مجموعاً دراین بخش چهار شاهد می آورند که با شاهد قبلی پنج امر می گردد.

شاهد دوّم: امام (ع) در روایت سعد اسکاف مطلق زینت کردن را [به وصل یا وشم ...] اجازه دادند و فرمودند: لا بأس بما تزیّنت که مفید عموم است و به برکت این حدیث، روایت معانی الاخبار را که لَعَنَ را وظهور در حرمت داشت، توجیه کرده و برخلاف ظاهرش حمل می کنیم. و می گوئیم: منظور کراهت این امور است.

شاهد سوّم: در ذیل روایت سعد امام (ع) فرمودند: مرادِ نبی اکرم (ص) از واصله، وصل شعر نیست بلکه زنی است که در جوانی کذا و در پیری کذا... مفاد کلام اینست که آنکه حرام و فاعلش ملعون است این وصل الشعر نیست بلکه عمل قیادت ... است، پس این معنای ظاهری یعنی وصل الشعر حرام نیست، و وقتی واصله و مستوصله کارشان حرام نبود به قرینهٔ وحدت سیاق می گوئیم: سه امردیگر هم که در روایت آمده بود «وشر ـ و شم ـ نمص» حرام

---

(۱) خلاف ج ۱ ص ۴۹۲

(۲) منتهی ج ۱ ص ۱۸۴

نخواهند بود و حداکثر مکروه هستند.

**قوله: و لعله اولی:**

این جمله جواب یک شبهه است:

اما اشکال: ما دو حدیثِ متعارض داریم: یکی روایت نبوی که ظهور در حرمت این چهار امر دارد.

و دیگری روایت سعد اسکاف که به عمومش ظهور درجواز این کار در مقام زینت دارد، حال شما به برکت روایت سعد از حدیث نبوی رفع ید کرده و آن را توجیه و بر خلاف ظاهرش حمل کردید، کسی را رسد که عکس کرده و به برکت حدیث نبوی از عموم روایت سعد رفع ید کرده و آن را با این چهار امر تخصیص بزند و بگوید: لابأس بما تزیّنت الاّ دراین چهار مورد چرا حمل و توجیه نبوی را اختیار کردید نه تخصیص روایت سعد را؟

واما جواب: شیخ می فرمایند: حمل روایت نبوی بر کراهت اولی از تخصیص روایت سعد به این امور است وجه اولویت را بیان نمی کنند ولی اموری محتمل است.

۱ـ چون حمل نهی بر کراهت شایع است لذا اولویّت دارد. ولی تخصیص هم شایع است.

۲ـ چون الاصل عدم التخصیص، لذا حمل مذکور اولی است. ولی الاصل عدم الحمل ایضاً.

۳ـ چون تخصیص روایت سعد تخصیص اکثر می شود زیرا اکثر زینتها به همین چهار چیز است. و تخصیص اکثر قبیح است و لذا این حدیث آبی از تخصیص و کالنّص است و مقدم بر حدیث نبوی، و موجب توجیه آنست.

۴ـ چون ظهور کلمهٔ لعن در تحریم خیلی قرص و محکم نیست زیرا لعن و نفرین طلب بُعد و دوری از خدا است و فاعل مکروه هم به اندازهٔ مبغوضیت

کارش از خدا دور شده پس اختصاص به تحریم ندارد ولی ظهور روایت سعد در عموم قویّ است و ما آن را اخذ می کنیم.

شاهد چهارم: بالاخره در روایت نبوی باید خلاف ظاهری را مرتکب شویم و آن از سه حال خارج نیست.

۱ـ یا باید حمل برکراهت کنیم، که ما این را اختیار کرده و شواهدی هم اقامه کردیم.

۲ـ و یا اگر به ظاهر لعن اخذ کرده و حمل بر حرمت کردیم بناچار باید اطلاق نبوی را تقیید کرده و به صورت وصل شعر مرئه ای به مرئهٔ دیگر اختصاص دهیم زیرا که خودِ اخبار منع، مطلق و مقیّد داشت و قانون اینست که: یقدّم المقیّد علی المطلق.

۳ـ و یا باید همهٔ فرازهای روایت نبوی «وصل ـ وشم ـ و شر ـ نمص» را بر مقام تدلیس حمل کنیم و بگوئیم: منظور اینست که: در مقام تدلیس این کارها حرام است. و در نتیجه در ما نحن فیه یعنی درغیر مقام تدلیس این روایت دالّ بر منع و حرمت نیست، مثلاً زن شوهر داری که این کارها را برای خوش آیند زوج انجام می دهد نباید وصل یا وشم او ... حرام باشد پس به هر حال باید در روایت حمل و توجیهی مرتکب شد و چه بهتر که توجیه اوّل را بگیریم.

شاهد پنجم: روایتی از علی بن جعفر[1] از برادر بزرگوارش امام هفتم (ع) وارد شده که درآن راوی از امام می پرسد: زنی موهای صورتش را می کند آیا این کار جایز است؟ حضرت فرمودند: لا بأس، یعنی اشکال ندارد. باز به برکت این حدیث که نص در جواز است از ظاهر فراز اوّل روایت نبوی (ص) که داشت: لعن رسول الله (ص) النامصة ... رفع ید نموده و آن را بر کراهت و یا بر مقام تدلیس، حمل می کنیم، آنگاه به قرینهٔ وحدت سیاق، بقیّه موارد مذکور در

(۱) وسایل الشیعه ج۱۲، ص۹۵ باب ۱۹ حدیث ۸.

نبوی(ص) را نیز بر یکی از دو امر مذکور حمل می کنیم.

**نتیجه اینکه:** نبوی در ما نحن فیه که غیر مقام تدلیس باشد، برحرمت امور مذکوره دلالت نکرد بلکه حداکثر کراهت آنها را می رساند.

**قوله: نعم:**

در مورد زینتهای مذکور و از جمله خالکوبی برای زنان به این نتیجه رسیدیم که: حرام نیست و صرفاً مکروه است، حال در مورد خالکوبی اطفال و کودکان کار مشکل می شود.

**بیان ذلک:** بحثی است که آیا در مورد اطفال، خالکوبی کردن هیچ مصلحتی ندارد و صرفاً تدلیس و اظهار شدّت سفیدی و صفا و طراوت بدن می باشد که بوسیلهٔ خالکوبی و ایجاد نقطهٔ سبز در گوشه ای از بدن، سایر قسمتها سفیدتر نمایان می شود؟ یا در آنجا نیز خالکوبی دارای مصلحت حلالی است که همان زینت باشد؟ بنا بر مبنای اول که هیچ مصلحت اهمّ حلالی نداشته باشد باید گفت: خالکوبی اطفال حرام است، چرا که ایذاء و اذیت کردن آنها است آنهم بدون جهت شرعیِ حلال و لذا کار مشکل شد [چون تا به حال کراهت را ثابت می کردیم ولی این بیان حرمت را می رساند.]

ولی مرحوم شیخ می فرماید: انصاف اینست که خالکوبی کلاً چه در مورد اطفال و چه بزرگسالان، تدلیس محسوب نمی شود تا حرام باشد یعنی چنین نیست که آنچه را واقعاً زن ندارد نشان بدهد و موجب اشتباه گردد بلکه نوعی زینت است و زینت که درمورد اطفال مرسوم است و از قبیل سوراخ کردن گوشها و بینی اطفال است بر حسب عرف و عادت که زینت می دانند و اگر این شد باید گفت وشم الخدود در اطفال اگر چه ایذاء آنها است ولی ایذاء برای مصلحت حلال است و نظیر ایذاء للتأدیب و یا لطلب العلم است و مانعی ندارد.

**قوله: نعم مثل:**

وشم الخدود که تدلیس نشد، آری اگر مثالی برای تدلیس می خواهید به نظر ما موارد زیر از مصادیق تدلیس هستند و غالباً به این منظور انجام می گیرند:

۱ـ دستها یا پاها را با خالهای سیاه خالکوبی و منقوش ساختن که غالباً هدف ازاین کار اینست که بیننده را دچار اشتباه کرده و سفیدی و صفای بدن را نمایانتر سازد.

۲ـ خط سیاه باریکی بالای ابروها کشیدن، ابروها را با خال سیاهی که بین دو ابرو ایجاد می کند بهم متصل کردن به منظور طولانی تر و کمانی بودن ابرو و ... اینها از مصادیق تدلیس است. چون غالباً این کارها به منظور خاص تدلیس انجام می گیرد و لذا حرام است.

**قوله: ثمّ انّ:**

تا بحال فرمودند: خالکوبی ـ وصل الشعر ـ خط اسود فوق الحاجبین و ... از مصادیق تدلیس است، حال می فرمایند: ملاک در تدلیس عبارتست از: مجرّد حصول رغبت، یعنی ما شطه کاری بکند که خواستگار یا خریدار را به میل و رغبت وا داشته و انگیزهٔ اقدام به خریدن یا نکاح را دراو ایجاد کند، و به مجرّد این تدلیس صادق است، و دراین جهت لا فرق میان صورت جهل و صورت علم.

بیان ذلک: خریدار یا خواستگار از دو حال خارج نیست.

۱ـ جاهل است به اینکه این تزئینات ظاهری و دروغین بوده و تدلیس است وخیال می کند که واقعاً زن دارای چنان محسناتی است.

۲ـ عالم است به اینکه این کارها، ظاهری و ساختگی و بدست ما شطه است و طبیعی نیست.

حال لا فرق میان دو فرض مذکور، زیرا که در صورت علم هم ای چه بسا با دیدن آن جمال در اقدام خویش راغب می شود و ملاک تدلیس هم همین است.

متفرع بر این ملاك کسی نمی تواند بگوید که در صورت علم تدلیسی نیست و دلیل بیاورد بر اینکه: چون اثر این کارها بر مشتری و خواستگار مخفی نیست، خیر ملاك مخفی بودنِ امر نیست.

[البته گروهی از محشّین برمرحوم شیخ اعتراض دارند و صورت علم را استثناء می کنند و می فرمایند:

التدلیس تلبیس الامر علی الغیر واظهار کمال لیس فیه، خلاصه در تدلیس اخفاء و کتمان وجود دارد و در صورت علم، چنین امری نیست پس نباید تدلیس باشد.]

**قوله: فینبغي:**

مرحوم شیخ روی ضابطه ای که ذکر کردند، می فرمایند: بنابراین سزاوار است خیلی چیزها را از مصادیق تدلیس به حساب آوریم، از جمله پوشیدن جامه های قرمز و سبز رنگ به منظور اینکه هیکل را بهتر نشان دهد، بدن را سفید و با صفا نشان بدهد و ... پس باید تمام اینها در مقام خواستگاری و خریداری و ... ممنوع باشد.

**قوله: ثم ان:**

در مرسله فقیه آمده بود: لابأس بکسب الماشطه ما لم تشارط و قبلت ما تعطی، سه نکته دراین رابطه بیان می کنیم:

۱ـ آیا مشارطه و مقاطعه و طی کردن و تعیین اجرت پیش از عمل، برای ماشطه جایز است یا خیر؟ [نکته: این بحث دیگر اختصاصی به ماشطه ندارد بلکه صاحبان کلّیهٔ مشاغل پست و ناچیز را شامل است از قبیل: سلمانی ـ حجامتگری ـ دلاّکی ـ ختنه گر ـ رانندهٔ تاکسی، کفّاش و ...]

مرحوم شیخ دراین رابطه بحثی ندارند و گویا این بحث را مفروغ عنه گرفته اند که مشارطه مکروه است و شاید دلیل بر حرمت این باشد که سایر

روایات وارده در سایر گروههای مذکور نصّ در کراهت است و به قرینهٔ وحدت سیاق این نیزحمل برکراهت می شود اگر چه ظاهر مفهومی اش حرمت است.

۲ـ گاهی از اوّل اجرت معیّنی را شرط نموده و بعد العمل هم برآن پای می فشرد، این صورت قطعاً کراهت دارد. وگاهی اجرت معینی را شرط می کند ولی بعد العمل پشیمان می شود و می گوید: هر چه خواستی بده، خدای برکت دهد. باز چون حین العمل مشارطه بوده کراهت دارد. و گاهی نه حین العمل اجرتی معین می کند ونه بعد العمل تقاضای مبلغ معیّنی دارد بلکه بعداً هم هر چه دادند قبول می کند، این قسم قطعاً کراهت ندارد. و گاهی در هنگام کار شرطی نکرده و بنا داشته. بر قبولی ما تُعطی ولی بعد العمل پشیمان شده و مبلغ معینی را مطالبه می کند.

شیخ ره فرماید: این مطالبهٔ بعدی لطمه ای به عمل قبل نزده و موجب کراهت آن نمی شود چون کراهت از اوصافی است که حین العمل به عمل عارض می شود نه پس ازآن، که برگردد و در گذشته تأثیر بگذارد، لأن الشیئ لاینقلب عمّا وقع علیه.

۳ـ حال اینکه مشارطه حین العمل بر صاحبان مشاغل کم در آمد و پستِ جامعه، کراهت دارد و ترك تعیین اجرت اولویت و استحباب پیدا می کند، وجهش کدام است؟

مرحوم شیخ می فرماید: وجه آن بصورت قضیهٔ منفصله مانعة الخلّو یکی از سه امر می باشد:

الف: یا وجهش آنست که از طرفی معمولاً به اندازهٔ اجرت المثل یا بیشتر به این دستجات داده می شود و نوعاً مشتریان این گونه افراد حق آنها را تضییع نمی کنند.

از طرفی هم صاحبان اینگونه مشاغل یعنی حجّام ـ ختّان ـ دلاّك و ... بیشتر

وقتها یک توقعات و انتظارات بیجائی دارند و بیش از مبلغی را که استحقاق دارند می طلبند و به ویژه از ثروتمندان و انسانهای شریف و بزرگوار و اعیان و اشراف جامعه که وقتی چشمشان به اینگونه مشتریها می افتد خیلی پرتوقع می شوند.

وای چه بسا اگر مبلغ مورد تقاضا به آنها داده نشود اقدام به هتک حرمت و ریختن آبروی اشخاص محترم می نمایند. و از طریقی معمولاً آن مبلغ زیاده را که از توقع بیجای آنان ناشی می شود کسی به آنها نمی دهد مگر از ترس آبروی خودش و اینکه خجالت می کشد با این شخص گلاویز شود و اگر کسی مأخوذ به حیاء شد آقایان می گویند: المأخوذ حیاءً کالمأخوذ غصباً، و نیز لایحلّ مال امرءٍ مسلم الأ بطیب نفسه ولذا مبلغ زیاده ای که می گیرند در حقیقت خالی از شبهه نیست.

روی این ملاحظات شرع مقدس جلو دهان آنان را بسته و بدانها امر فرموده که آنچه به شما دادند به همان قانع باشید و بیشتر متوقع نباشید تا جمع بین حقّین شده باشد هم حقّ این شخص کارگر و حمّال و دلاّک و ... و هم حقّ شخصی که به او مراجعه نموده است. البته اینها مبنی بر غالب است یعنی چون غالباً به اندازهٔ اجرت المثل به آنها داده می شود لذا امر به سکوت شده اند، ولی باید دانست که این مطلب منافات ندارد با اینکه اگر کسی از ثروتمندان و دیگران به دلاّکی مراجعه بکند و وقتی کار انجام شد اجرت او را بدهد ولی کمتر از حقّش، دراینجا عامل حق مطالبهٔ حق دارد و جای ترك ندارد ولی این خیلی نادر است. پس حق هر دو گروه به خوبی مراعات شده.

ب: و یا اولویت ترك مشارطه دراین گونه کارها بخاطراینست که:

از طرفی طرف حساب اینها انسانهای شریف و محترم هستند و در شأن آنها نیست که با اینگونه افراد چانه زده و مماکسه نمایند یعنی سعی برکم کردن اجرت بکنند.

از طرفی هم مسامحه و سهل انگاری گاهی به مصلحت این انسان شریف نیست چون طرف مقابل آدم پر توقعی است، روی این اصل صاحبان مشاغل مذکور ازطرف شارع ماموریت یافته اند که مشارطه نکنند وبه کمترین مقدار حقّ خود اکتفا کرده وکار مردم را راه بیاندازند.

**قوله: والاقدام:**

باز تأکید داریم که هر کس وظیفه خود را دارد یعنی بر کارگر مستحب است که مشارطه نکند و ما زاد بر حق خود مطالبه نکند ولی بر شخص معمول له، فرض و واجب است که حقوق عامل را بطور کامل ایفاء کرده و تمام اجرت را به وی بدهد.

پس عامل مکلف به سکوت و قبول ما یُعطی است آنهم تکلیف علی وجه لندب، ولی معمول له مکلف به ایفاء کامل حق وی علی وجه الوجوب است.

۲ـ و یا اینکه اولویّت ترک مشارطه و چون و چرا و قبول ما یعطی برای اینست که: مستحب است عامل اصلاً قصد اجرت نداشته باشد بلکه قصد تبرّع نماید و مبلغی هم که به وی داده می شود عنوان هدیه قبول کند نه اجرت کارش.

**قوله: فلا ینافی:**

این جمله در واقع جواب یک شبهه است و آن اینکه:

از طرفی ما روایات معتبری[۱] داریم مبنی بر اینکه: لاتستعملن اجیراً حتی تقاطعه که نکرهٔ در سیاق نفی و مفید عموم است و نیز مفید حصر بوده و ازاین باب عموم را می رساند. یعنی هیچ اجیری را حق نداری بدون مقاطعه و طی کردن به کار بگماری از طرف دیگر در ما نحن فیه به حکم مرسلهٔ فقیه می گوئیم: مقاطعه واجب نیست بلکه مستحب و مباح هم نیست بلکه مکروه یا حرام است.

حال آیا این دو دسته ادلّه منافی هستند؟

(۱) وسائل الشیعه ج ۱۳ ص ۲۴۵ باب سوّم از احکام اجاره

شیخ می فرماید: خیر منافاتی نیست [زیرا بنا بر احتمال اوّل و دوّم این منفصلهٔ مانعة الخلوّ باید گفت: کار ماشطه و حجّام و ... نیز نوعی اجاره است ولی تخصیصاً از عموم مذکور خارج شده.

و بنابراحتمال سوّم که تخصّصاً بیرون است چون اساساً قصد تبرع کرده نه قصد اجرت تا مشمول روایت مقاطعه بشود یا نه.]



## (۲)
## (مسئله دوّم: تزیین)

مسئله دوّم از مسائل بیست وهشتگانه نوع رابع، در رابطه با تزیین می باشد و از اعمال محرّمه ای که لا یُقابَل بالمال، و اکتساب بدان مرسوم نیست، ولی چون عندالمشهور حرام است لذا ذکر شده، موضوع مسئله: تزیین که مصدر باب تفعیل باشد به معنای زینت کردن است.

که گاهی تزیینِ شخص دیگر است مثل کار آرایشگر که عروس را تزیین می کند.

و گاهی تزیین شیئی دیگر است مثل تزیین منزل ـ اتومبیل و ...

وگاهی تزیین نفس است که شخص خودش را زینت می کند و در ما نحن فیه همین منظور است و لذا انسب این بود که بجای تزیین، تزیّن بفرمایند، چه اینکه دو عنوان دیگر هم که متناسب با مسئله بوده و درادامه ذکر خواهد شد بصورت باب تفعّل آمده که یکی تلبّس و دیگری تشبّه باشد.

حکم مسئله: اینکه مردی از لباس ابریشم استفاده کند و یا طلا استعمال کند قطعاً حرام است و در کتاب الصلوة در باب لباس مصلّی این مطلب تبیین شده است. ولی سخن دراینست که: آیا مرد حق دارد از مختصات زن استفاده کند؟ مثلاً سُوار یعنی دستبند [از طلا باشد یا نقره یا غیره] مخصوص زن است، خلخال [چیزی که از طلا یا نقره درست کرده و به ساق پا می بستند و در میان زنان عرب بیشتر رائج بوده] مخصوص زن است، یا بر حسب عرف و عادت هر منطقه البسه ای مخصوصِ زنهای آنجا است. آیا مردانِ آنجا حق دارند از اینها استفاده کنند؟ لباس زن را بپوشند؟ و ... یا خیر؟ متقابلاً اموری هم هست که از مختصات مردان است و بر حس عرف و عادت منطقه، فقط مردان ازآنها استفاده می کنند از

قبیل کمربند، عمامه ـ لباسهای مخصوص مردان، آیا زنان آن دیار حق دارند ازمختصات مردان استفاده کنند و لباس مردها را بپوشند؟ یا خیر؟

مشهور فتوی به حرمت داده و فرمودند: یحرم علی النساء ما یختص بالرجال و بالعکس.

دلیل مسئله: مرحوم شیخ می فرماید: عدّه ای از فقهاء[1] صریحاً اعتراف کرده اند به اینکه: ما هیچ مدرك معتبری برای حرمت نیافتیم، و به دلیلی در رابطهٔ با آن مطلع نشدیم مگر یک دلیل که روایت مشهور [روایةً و فتوی] نبوی (ص) باشد که در دو کتاب ارزشمند کافی[2] مرحوم کلینی و علل الشرایع[3] مرحوم صدوق نقل شده است، و آن اینکه:

خدا لعنت کند آندسته ازمردانی را که خود را شبیه زنان بسازند، و آندسته اززنانی را که خود را شبیه مردان کنند. گفته اند این روایت بالعن و نفرین شروع می شود که آن هم ظهور در حرمت دارد پس تلبّس رجال به البسهٔ نساء و بالعکس حرام است.

مرحوم شیخ می فرماید: دلالت این روایت بر مدّعای شما قاصر و ناتمام است [اشکال سندی نمی کنند چون بر فرض ضعف سند، شهرت عملی آن را جبران می کند. ]

بیان ذلک:

سه احتمال در روایت وجود دارد:

۱ـ منظور پیامبر (ص) از تشبّه مرد به زن و زن به مرد، عبارت باشد از تأنث

---

(۱) مثل محقق اردبیلی در مجمع الفائده ج ۸ ص ۸۵، محدث بحراتی در حدائق ج۱۸ ص۱۹۸.

(۲) کافی ج۸ ص۷۱ حدیث ۲۷.

(۳) علل الشرایع ص۶۰۲ حدیث ۶۳ وسایل الشیعه ج۱۲ ص ۲۱۱ باب ۸۵ حدیث ۱ و ۲.

مذکر و تذکّر مؤنث، یعنی مردی کار زنانه کند و با مرد دیگر ازدواج کند و مفعول واقع شود [آنگونه که در ینگه دنیا این امر قانونی شده و با این قانون شرم آور روی قوم لوط را سفید کرده اند] و زنی کار مردانه کند یعنی با زن دیگر مساحقه نماید [دو زن فرج خود را به یکدیگر بمالند تا خوششان بیاید و انزال کنند.]

۲ـ قدری دامنهٔ حدیث را توسعه داده و بگوئیم: منظور پیامبر (ص) از تشبّه، این باشد که مردی کارهای زنانه بکند، یعنی مفعول واقع شود، یا لباسهای زنانه بپوشد به قصد اینکه شبیه زنان شود، حرکات و اطوار زنانه از خود بروز دهد، خضوع در قول به خرج دهد و آنچه را که زنان بالطبع دوست دارند به قصد تشبّه به آنان انجام دهد، و متقابلاً زنی کارهای مردانه بکند یعنی با زن دیگر مساحقه کند، یا لباس مردان را به قصد تشبّه به آنان بپوشد و بر خلاف طبع از کارهای مردانه خوشش بیاید.

۳ـ باز هم قدری فراتر رفته و بگوئیم: منظور نبیّ اکرم (ص) از تشبّه، مجرّد تلبّس مرد به لباس زن و پوشیدن زن لباس مرد را باشد و لو قصد تشبّه هم نداشته و به قصدهای دیگر این کار را بکنند.

حال مدّعا همین سوّمی است که مجرّد لُبس لباس جنس مخالف حرام است یا نه؟ ولی روایت نبوی تنها به درد احتمال اوّل و حدّاکثر احتمال دوّم می خورد زیرا که در روایت تعبیر به متشبهین و متشبهات شده که از باب تفعّل هستند و مصدر آنها تشبّه است، و تشبّه از عناوین قصدیّه است و به معنای: خود را شبیه دیگری کردن است.

گاهی گفته می شود: فلانی شبیه فلانی است اینجا قصد مطرح نیست، ولی گاهی می گوئیم فلانی خود را شبیه فلانی کرد که این شبیه کردن، فعل اختیاری است و بدون قصد محال است، و چون عنوان تشبّه بکار رفته لذا ظهور در صورت اوّل و دوّم دارد، و به درد احتمال سوّم نمی خورد پس دلالت آن بر مدّعا

قاصر است.

**قوله: و يؤيّده:**

دراین قسمت مرحوم شیخ سه روایت ذکر می کنند به عنوان تأیید احتمال اوّل و اینکه مراد پیامبر(ص) از تشبّه مذکور همانا تأنّث مذکر و تذکّر مؤنث است و حتّی به درد احتمال ثانی هم نمی خورد تا چه رسد به احتمال ثالث، و امّا مؤیّدات.

۱ـ روایت مرحوم صدوق در علل الشرایع[1]: حضرت علی (ع) در مسجد پیامبر خدا (ص) مردی را مشاهده کردند که دارای تأنّث بود [ظاهراً مراد اینست که در قیافه و لباس خودرا شبیه زنها کرده بوده، و شاید مراد این باشد که مفعول واقع شده بود ولی این بعید است] حضرت فرمودند: از مسجد پیامبر (ص) برو بیرون، چرا که خودم از پیامبر (ص) شنیدم که می فرمود: خدا لعنت کند مردانی را که خود را شبیه زنان کنند.... .

۲ـ روایت یعقوب بن جعفر[2] که در ارتباط با مساحقه [همجنس بازی زن با زن که کار اصحاب رسّ بوده] وارد شده، و امام (ع) فرمود: همانا در مورد اینگونه از زنها رسول خدا (ص) فرموده: خدای لعنت کند زنانی را که خودرا شبیه مردان سازند. ملاحظه می کنید که در مورد احتمال اوّل به حدیث نبوی استشهاد شده و امام حدیث را بر آن حمل کرده اند.

۳ـ روایت ابی خدیجه[3] از امام صادق (ع). امام (ع) فرموده: اینکه پیامبر خدا (ص) متشبهین از رجال به نساء و متشبهات از نساء برجال را لعنت کرده منظور حضرت از متشبهین مردان مخنث [مردی که مفعول واقع شود.] و منظور از متشبهات، زنانی هستند که با یکدیگر نکاح می کنند [یعنی همان عمل مساحقه]

---

(۱) حدیث جدائی نیست بلکه بخشی از حدیثی است که قبلاً ازعلل الشرایع نقل شد.

(۲) وسائل الشیعه ج ۱۴ ص ۲۶۲ باب ۲۴ من ابواب النکاح المحرّم حدیث۵.

(۳) وسائل الشیعه ج ۱۴ ص ۲۶۲ باب ۲۴ حدیث ۶.

پس باز هم امام (ع) حدیث نبوی را بر احتمال اوّل حمل کردند و به درد احتمال ثانی و ثالث نمی خورند.

[نکته: چرا مرحوم شیخ تعبیر به یؤید کردند ویدلّ نفرمودند؟ برای اینکه شاید استشهاد امام به کلام نبوی برای بیان انحصار آن دراین مورد اوّل نیست بلکه از باب مثال است و لذا دارای دو احتمال است پس مؤید است نه دلیل.]

**قوله: نعم:**

دراین قسمت هم دو روایت می آورند مبنی براینکه صورت ثانی هم [که به قصد تشبّه، لباس جنس مخالف را بپوشد] داخل درروایت شده و آن هم محکوم به حرمت باشد ولی بهر حال دلیلی بر حرمت صورت سوّم نداریم. و امّا دو روایت:

۱ـ روایت سماعه [۱] از امام صادق (ع):

راوی از امام (ع) راجع به مردی که در حین راه رفتن جامه های خودرا بر روی زمین می کشد [به رسم جاهلیّت، و آن عصر ها که ملأ و مترفین لباسهائی می پوشیدند که مقداری از قدّ آنها بلندتر بود و عدّه ای از غلامها دامنها را بالا می گرفتند تا بر روی زمین کشیده نشود.] از امام (ع) سؤال شد. حضرت فرمودند: من کراهت دارم از اینکه مردی تشبّه به زنان پیدا کند و خودرا شبیه آنان سازد.

[نکته: کلمهٔ کراهت درعرف فقهاء به عملی گفته می شود که ترك آن رجحان دارد و فعلش هم جایز است و درمقابل حرام بکار می رود و بر مبنای مشهور ضد احکام دیگر است ولی در اصطلاح ائمه (ع) شاید به معنای لغوی بوده و بقول مرحوم شهیدی در حاشیه ص ۳۹ فلا مکان ان یکون اَکرَهُ قد استعمل هنا بل فی کل مورد فی معناه اللغوی القابل للتشکیک بالشدة والضعف في المرتبة اعنی مطلق

(۱) وسائل الشیعه ج ۳ ص ۳۵۴ باب ۱۳ حدیث اوّل

المبغوضية الاعم من الحرمة والكراهة لا انه استعمل في خصوص الثاني ...]
دراین حدیث کلمهٔ تشبّه در جرّالثیاب آمده واگر آن امر مبغوض باشد به طریق اولی تشبّه در خود لباس پوشیدن مبغوض خواهد بود. ولی باز کلمهٔ تشبّه دارد و قدر مسلّم صورت قصد را می گیرد و مجرّد لبس را شامل نیست.

۲ـ ازامام صادق[1] (ع) از آباء گرام و اجداد طاهرینش از پیامبر اکرم(ص): پیامبر خدا مرد را زجرمی کرد یعنی باز می داشت از اینکه تشبّه به زنان پیدا کند و زن را هم نهی می فرمود ازاینکه خود را شبیه مردان سازد و در رابطه با لباس پوشیدن شبیه دیگری شود.

حال حدیث قبلی قید فی لباسهما را نداشت و مطلق بود واین حدیث قید مذکور را دارد و مقید است و منظور اینست که تنها تشبّه در مسئله لواط و مساحقه مطرح نیست بلکه تشبّه در لباس هم مطرح است ولی در هر حال کلمهٔ تشبّه دارد و صورت قصد شبیه کردن را می گیرد واما مدّعای ما را شامل نیست.

**قوله: و فیهما:**

مرحوم شیخ اصرار دارند براینکه تنها فرض تأنث الذکر [لواط کردن و مفعول شدن مرد] و تذکر الانثی[عمل مساحقه که از اعمال اصحاب الرس بوده] حرام و ممنوع است و اما فرض لباس یکدیگر را پوشیدن چه بدون قصد تشبّه و چه با قصد حرام نیست و حداکثر کراهت دارد و لذا این دو روایت را که در مورد تشبّه در لباس است توجیه کرده و می فرمایند: این دو حدیث ظهور درکراهت دارند و دالّ بر حرمت نیستند به چند قرینه:

۱ـ قرینهٔ مورد، در روایت اوّل که موردش جرّالثیاب است و قطعاً تشبّه در خصوص آن حرام نیست بلکه کراهت دارد پس دلیل بر حرمت نمی‌شود و حمل بر حرمت، موجب خروج مورد است و هو قبیح.

---

(۱) وسائل الشیعه ج ۳ ص ۳۵۴ باب ۱۳ حدیث دوّم

۲ـ کلمهٔ اکره با بیانی که ازمرحوم شهیدی داشتیم.

۳ـ کلمهٔ یزجر و ینهی در حدیث دوّم: اگرصیغهٔ لا تفعل بود ظهور درتحریم داشت ولی در مورد مادّهٔ نهی و زجر اختلاف است واگر چه بعضی اینها را هم دالّ بر تحریم دانسته اند ولی خیلی ها آن را بر کراهت حمل نموده اند و لذا وجهی بر تحریم پیدا نشد.

نتیجه: حکم مذکور یعنی حرمت استفادهٔ مرد از مختصات زن و بالعکس، خالی ازاشکال نیست. چرا که مدرك معتبری برای آن پیدا نشد مگر در مورد لواط و مساحقه.

**قوله: ثم الخنثی:**

آنچه تا به حال بیان شد در رابطه با کسانی بود که رجولیت یا انوثیّت آنان محرز بود به عبارت دیگر در مورد رجل و مرئه بود و امّا در رابطه با خنثی: بنا بر اینکه خنثی را طبیعت ثالثه بدانیم [کما علیه جماعة] دراینجا استفاده از البسهٔ مردان وزنان بر او حرام نخواهد بود چون دلیلی ندارد و شک هم بکنیم اصالة البرائة جاری می شود. ولی بنا بر اینکه مثل مشهور آنرا طبیعت ثالثه ندانسته وملحق به یکی از دو طایفه نمائیم باز بنابر اینکه خنثای غیر مشکله باشد [یعنی هم آلت رجولیت وهم انوثیت دارد و با معیارهائی که در شرح لمعه بیان شد قابل تمیز است و می تواند بفهمد که مرد است یا زن] حکم همان طائفه را خواهد داشت.

ولی بنا بر اینکه خنثای مشکله باشد [هر دو آلت را دارد و قابل تمیز نیست یا هیچکدام را ندارد که مورد بحث همین جا است، در اینجا هم بنا بر اینکه بر خود رجل و مرئه استفاده از مختصات دیگری حرام نباشد [چنانکه ما دلیلی بر حرمت نیافتیم] بر خنثی بطریق اولی حرام نیست. ولی بنا براینکه بر رجال و نساء استفادهٔ مذکور حرام باشد بحث می کنیم که تکلیف خنثی چیست؟

می فرمایند: وظیفهٔ خنثی اینست که از هر دو زینت اجتناب کند هم از

لباسهای مختصّه به زن و هم از البسهٔ مختص به مرد، عدّه ای از فقهاء هم بدان تصریح کرده اند.[۱]

دلیل مطلب آنست که خنثی علم اجمالی دارد که یا مختصات زن در حق او حرام است و یا مختصات مرد، و در موارد علم اجمالی و شبههٔ محصوره، در اصول خواندیم که عندالمشهور علم اجمالی مانند علم تفصیلی منجّز بوده و مخالفت قطعیه اش حرام، و وموافقت قطعیه اش واجب است و در اینجا باید احتیاط کند و ازباب مقدّمهٔ علمیّه از هر دو زینت اجتناب کند تا علم به امتثال واقع پیدا کند چرا که اشتغال یقینی مستدعی فراغت یقینیّه است و هولا یحصل الاّ بترك الطرفین.

**قوله: و یشکل:**

مرحوم شیخ می فرماید: بنا براینکه مدرك حکم به حرمت در مورد رجال و نساء حدیث نبوی (ص) باشد، درمورد خنثی حکم به حرمت زینت زن و مرد، مشکل است زیرا که در حدیث عنوان تشبّه داشت که از عناوین قصدیّه بود و در مورد خنثی علم ندارد که مرد است یا زن و وقتی علم نداشت قصد هم میسّر نیست یعنی مثلاً الان که لباس زن را پوشیده نمی داند که مرد است تا شبیه زن شده باشد یا خود زن است و وقتی نمی داند، قصد تشبّه نمی تواند، و وقتی قصد نبود مجرّد لُبس است که آنهم حرمتی ندارد.

نکته: بعضی از محشین فرموده اند: تشبّه از عناوین قصدیّه نیست و قصد معتبر نیست بلکه از عناوین واقعیه است و بر فرض که از عناوین قصدیّه باشد علم اجمالی داشتن کافی است برای میسّر بودن قصد وعلم تفصیلی لازم ندارد که بنابراین دو مبنی باید گفت: حکم خنثی مشکل نیست.]

---

(۱) از قبیل صاحب مفتاح الکرامة در کتابش ج ۴ ص ۶۰، صاحب جواهر از شرح استادش حکایت کرده و خود هم پسندیده در جلد ۲۲ ص ۱۱۶.

## (۳)
## (مسئله سوّم ـ تشبیب)

مسئله سوّم از مجموعهٔ بیست و هشت مسئلهٔ نوع چهارم، پیرامون یکی دیگر ازاعمال و کارهای حرام است که متعلّق معاوضه قرار نمی گیرد. واکتساب به آن نیز مثل مسئله دوّم، متعارف نیست ولی چون عندالمشهور از اعمال محرّمه است، به مناسبت دراینجا ذکر شده است. و آن مسئلهٔ تشبیب است که مصدر باب تفعیل است.

**بحث موضوعی:** در تعریف تشبیب مرحوم محقق ثانی درجامعِ المقاصد [1] چنین فرموده:

ذکر محاسن المرئة و اظهار شدّة حبّها بالشعر، یعنی تشبیب عبارتست ازاینکه شخصی محاسن و زیبائیهای زنی را بیان کند [مثلاً چشم و ابروی اورا توصیف کند، لبهای او را و... این شعر شاعر:

[تالله یا ظبیات القاع قلن لنا      لیلای منکّن ام لیلا من البشر.]

و شدت محبّت و علاقهٔ خود را [که همان عشق باشد] به آن زن اظهار کند، و این هم در قالبِ شعر باشد [که تأثیر سحر آمیزی در روح مستمع می گذارد.]

**بحث حکمی:** عدّه‌ای از فقهاء عظام از قبیل شیخ در مبسوط [2] محقق اول [3] ـ علامه [4] شهید اوّل [5] شهید ثانی [6] و محقّق ثانی [7] رضوان الله علیهم فتوی

---

(۱) جامع المقاصد ج ۴ ص ۲۸.
(۲) مبسوط ج ۸ ص ۲۲۸.
(۳) شرایع ج ۴ ص ۱۲۸.
(۴) تذکرة ج ۱ ص ۵۸۲.
(۵) دروس ج ۳ ص ۱۶۳.
(۶) مسالک ج ۲ ص ۳۲۳.
(۷) جامع المقاصد ج ۴ ص ۲۸.

به حرمت تشبیب داده اند.

شرائط حکم: تشبیب نسبت به زنی که دارای سه شرط ذیل باشد حرام است:

۱ـ معروفه باشد یعنی شنونده کاملاً اورا بشناسد نه اینکه مجهوله باشد ـ مؤمنه باشد یعنی شیعهٔ اثناعشری باشد.

۳ـ محترمه باشد یعنی آن زن نسبت به این شخص اجنبیّه بوده و براو حرمت داشته باشد.

امّا ادلّهٔ حرمت: در ارتباط با عنوان تشبیب، نصّ خاصی وارد نشده مبنی براینکه:

لاتُشبّب المرئة المؤمنة... تا به برکت آن حرمت، ثابت شود. و لذا قائلین به حرمت ناگزیر شده اند از استدلال به یک سلسله عمومات که به منزلهٔ کبریات کلیّه برای صغرای مورد نظر می باشند و آنها عبارتند از:

۱ـ تشبیب موجب فضیحت و رسوائی زن مؤمنه است «صغری».

و فضیحت زن مؤمنه حرام است «کبری» پس تشبیب حرام است «نتیجه».

۲ـ تشبیب موجب هتک حرمت او است و لذا حرام است.

۳ـ تشبیب باعث ایذاء زن مؤمنه است و آنهم حرام است.

۴ـ تشبیب مستلزم اغراء و وادار کردن افراد فاسق و بی بند و بار و هرزه نسبت به زن مؤمنه و حساس کردن آنها و طمع پیدا کردن آنها دراین زن است و آنهم که حرام است.

۵ـ تشبیب ادخال نقص بر آن زن و بستگان او است زیرا که نام او را بر سر زبانها می اندازد و خاص و عام از او سخن می گویند، و نفوس آبیه و انسانهای با غیرت و ناموس دوست هرگز راضی نمی شوند که شخصی زیبائیهای دختران و خواهران آنها و بلکه حتی افراد دور فامیل را به زبان آورند و حاضرند کشته

بشوند ولی چنین ننگی را تحمّل نکنند، و لذا باز هم حرام است.

**قوله: والانصاف:**

مرحوم شیخ دو ایراد به این استدلال دارند:

۱ـ این وجوهی که شما آوردید هیچکدام به درد اثبات حرمت تشبیب نمی خورند چرا که دراین صورت خود عنوان تشبیب موضوعیت نخواهد داشت بلکه عناوینی از قبیل هتک حرمت ـ ایذاء و ... اصلِ کار هستند و ایذاء مؤمن بوسیلهٔ یک امر مباح هم جایز نیست و اختصاص به امور مکروهه و محرّمه ندارد.

۲ـ نسبت ما بین این عناوین که دراستدلالهای شما بود با عنوان تشبیب که مدّعای ما است از نسب اربع، عموم و خصوص من وجه است.

مادّه افتراق از ناحیهٔ تشبیب که این باشد ولی هتک حرمت و ایذاء و ... نباشد.



عبارتست از اینکه انسان یک زنی را در خیال خویش تصویر و مجسّم کند و شروع کند به توصیف آن و سرودن اشعار عاشقانه در وصف آن، چنین کاری تشبیب هست ولی هتک حرمت و ... نیست.

یا مثلاً زن مؤمنه ای را که دراقصی نقاط عالم زندگی می کند و شنونده به او دسترسی ندارد با اشعار کذا بستاید و محسّنات او رابیان کند که باز تشبیب هست ولی شنونده اصلاً دسترسی به آن زن نداردتا موجب فضیحت و هتک حرمت و اذیت او بشود یا نه.

مادّه افتراق از ناحیه این عناوین که اینها باشند ولی تشبیب نباشد عبارتست از: مردی نسبت به زوجه و حلیلهٔ خود تشبیب کند و محاسن او را برای دیگری بیان کند که معشوقهٔ من یا محبوبهٔ من کذا و کذا، چنین کلمات و اشعاری موجب ایذاء زوجه و ... می شود ولی از نظر مشهور منع و تحریم نشده و نسبت به اجنبیّه

تحریم کرده‌اند. [البته این موضوعاً تشبیب است ولی حکماً حرام نیست.] یا مثلاً محاسن زنی را در قالب نثر مسجّع، با عباراتی فصیحانه و بلیغانه باز گو کند که اینهم موجب ایذاء و هتک و ... هست ولی اصطلاحاً تشبیب نیست چون در قالب شعر نیست.

مادّه اجتماع آن عناوین با این عنوان، نسبت به تشبیب مرئهٔ مؤمنهٔ معروفهٔ محترمه است که هم ایذاء و ... و هم تشبیب اصطلاحی است.

در نتیجه چنان دلیلی برای چنین مدعائی سودمند نیست.

**قوله: و یمکن ان یستدلّ:**

خود مرحوم شیخ می فرمایند: ممکن است برای حرمت تشبیب به یک سلسله عمومات دیگری استدلال کنیم و آنها عبارتند از:

۱ـ عمومات حرمت لهو و باطل که در مسئله بیستم ازمسائل نوع رابع خواهد آمد، و آنها دلالت دارند بر اینکه هر کاری که لهو و لعب و لغو و باطل باشد یعنی هیچ غرض عقلائی بر آن مترتب نباشد شرعاً حرام است، و تشبیب هم چنین است یعنی جز مفسده و ضرر هیچ منفعت دینی و دنیوی ندارد پس از آن باب حرام خواهد بود.

۲ـ عمومات حرمت فحشاء و منکر مثل آیهٔ شریفه وینهی عن الفحشاء و المنکر و البغی [1] و مثل: انّ الذین یحبّون ان تشیع الفاحشة فی الذین آمنوا لهم عذاب الیم. [2] که دلالت دارند بر اینکه اشاعهٔ فحشاء جایز نیست، و تشبیب هم مصداق فحشاء و اشاعهٔ آنست پس حرام است.

۳ـ در باب عدالت می گوید: از شروط عدالت اینست که: ان یکون معروفاً بالستر و العفاف، یعنی شخصی وقتی عادل است که معروف به ستر وعفاف

---

(۱) سورهٔ نحل / ۹۰.

(۲) سورهٔ نور آیه ۱۹.

[عفت زبان و ... ] باشد، پس اگر عفیف نبودند عادل نیست، و آنکه عدالت را از بین می برد گناه کبیره است، و تشبیب ازمصادیق بارز بی عفّتی است ، پس از باب منافات آن با عفّت حرام است.

۴ـ ادلّه ای داریم مبنی براینکه: هرکاری که موجب تهییج و تحریک قوهٔ شهوت نسبت به غیر حلیله [زوجه ـ امه ] شود ولو به چند واسطه یا ولو مرتبهٔ ضعیفه از تهییج باشد آن کار حرام است و چند نمونه را ذکر می کنیم:

الف: روایاتی[1] داریم مبنی براینکه نگاه به نامحرم حرام است زیرا که تیری [مسموم] از تیرهای شیطان است.

ب: روایاتی[2] مبنی براینکه با زن نامحرم خلوت نکنید چرا که سوّمی آندو شیطان است که در آنجا حضور یافته و آندو را وسوسه می کند. روایاتی[3] داریم که وقتی زن در جائی نشسته بود و از آنجا برخاست، تا زمانی که آن محلّ سرد نشده و گرمی و حرارت بدن زن را دارد آنجا ننشینید، و جلوس در آن مکان کراهت دارد. تمام اینها به خاطر اینست که نگاه موجب تحریک قوای شهوانی و افروخته شدن تنور شهوت است، خلوت با اجنبیّه موجب تهیج شهوت است جلوس در جای مرئه موجب تحریک قوهٔ شهوت است و ... .

جـ: حال مفهوم موافقت این ادلّه ما نحن فیه را می گیرد، بدین معنی که اگر نظر خلوت ـ جلوس و ... بدین خاطر حرام یا مکروه شده که موجب تحریک شهوت می شوند پس باید تشبیب به طریق اولی حرام باشد چرا که بیشتر و قویتر موجب تهییج شهوت است و مناط مذکور را شدیدتر دارد.

---

(۱) وسائل الشیعه ج ۱۴ ص ۱۳۸ باب ۱۰۴ حدیث ۱و۵.
(۲) وسائل الشیعه ج ۱۳ ص ۲۸۱ باب ۳۱ من ابواب احکام الاجارة.
(۳) وسائل ج ۱۴ ص ۱۸۵ باب ۱۴۵ .

د: روایاتی[1] داریم مبنی بر اینکه: مستحب است زنان مسلمان واهل ایمان خود را از زنان کفار ذمّی بپوشانند و در مجالسی که آنها هستند محاسن و مواضع بر جستهٔ از بدن را تستّر کنند چرا که زنان کافره اگر محاسن آنها را به بینند به منزل رفته وآنها را برای شوهران خود تعریف و توصیف می کنند ملاحظه می کنید که شرع مقدس به همین اندازه هم راضی نیست که زن با ایمانی را نزد مرد نا محرم وصف کنند زیرا که حساسیت می آورد و باعث تهییج اجنبی می گردد.

هـ: همچنین روایاتی[2] داریم مبنی بر استحباب و رجحان تستّر زنها و خود را پوشاندن آنان حتی از کودکی که ممیّز است و زشت و زیبا را می فهمد چرا که او چون اهل تمیز است اگر زینتهای زن و محاسن و زیبائیهای او را ببیند، به خانه برگشته و آنها را برای پدر یا برادر بزرگتر وصف می کند و برای آنان مهیّج شهوت است.

و: و نیز در قرآن مجید سورهٔ احزاب آیهٔ ۳۲ فرموده:

یا نساء النبی لستن کاحد من النساء ان اتقیّتن فلا تخضعن بالقول فیطمع الذی فی قلبه مرض. دراین آیهٔ شریفه خداوند زنان پیامبر [و بلکه کلیّه زنان مسلمان] را از خضوع در گفتار و نرمش در سخن و اینکه تُن صدا را باریک کنند و با نامحرمان با ناز و کرشمه سخن بگویند نهی فرموده، و مناط این منع را طمع دلهای بیماردر آنان مطرح کرده که چنین سخن گفتنی مهیّج بوده و دلهای مریض را نسبت به آنان حسّاس می سازد و بدین لحاظ منع کرده.

ز: و نیز در قرآن شریف، سورهٔ نور آیه ۳۱ فرموده: و لایضربن بارجلهن لیعلم ما یخفین من زینتهن در این آیه کریمه زنان مسلمان را نهی فرموده از اینکه

(۱) وسائل الشیعه ج ۱۴ ص ۱۳۳ باب ۹۸ حدیث اوّل.
(۲) وسائل الشیعه ج۱۴ ص۱۷۲ باب ۱۳۰ حدیث۲.

پاها را به زمین بزنند به منظور اینکه زینتهای مخفی کردهٔ آنان بر دیگران هویدا گردد، پس ضرب به ارجل حرام است و مناط آن هم معلومیّت زینتهای مخفیه است که باعث تهیج شهوت می گردد اینها هفت نمونه ازمحرمات و مکروهاتی [بعضاً فعلشان مکروه بود مثل جلوس در جای زن و بعضاً ترکشان مکروه بود مثل تستّر و ... ] بود که آوردیم و نمونه های بسیار دیگری هم وجود دارد که از تمام آنها استفاده می شود که ذکر زن معیّنی و مشخّصی که محترمه باشد، با چیزهائی که مهیّج شهوت باشد حرام است. واین کبرای کلی که ثابت شد می گوئیم.

اگراین امور حرام باشد پس تشبیب بطریق اولی باید حرام باشد چون باعث بودنش بر تهییج شهوت نسبت به اجنبیّهٔ خیلی بیشتر از اینها است.

پس مرحوم شیخ به چهار دلیل تشبیب را حرام می دانند.

**قوله: خصوصاً:**

دراین قسمت فروعاتی مطرح است:

فرع ۱ـ تشبیبِ اجنبیّه چهار فرد دارد:

الف: تشبیبِ اجنبیّه ای که ذات البعل باشد، این قسم قطعاً حرام است و ازمیان اقسام دیگری که خواهیم آورد خصوصیتی دارد و آن اینکه: در مورد زنان غیر شوهر دار تعریض و در معرض نکاح قرار گرفتن آنها بلامانع است و لذا مردی که مایل به ازدواج با آنها باشد می تواند با تعبیراتی از قبیل ربَّ راغبٍ فیکِ [چه بسیارند کسانی که به تو رغبت داشته و مایل به زندگی با تو هستند، کنایه ازاینکه خودش راغب به این امراست] آمادگی خود را اعلام کند و در واقع پیشنهاد ازدواج به آن زن بدهد. ولی نسبت به زن شوهر دار حتّی این را هم حق ندارد بگوید. ولذا قدر متیقن ازحرمت تشبیب نسبت به چنین زنی است.

ب: تشبیبِ اجنبیه ای که ذات البعل نیست، مخطوبه هم نیست، قصد ازدواج با او را هم ندارد، این نیز حرام است و مشمول ادلّهٔ حرمت می باشد.

ج: تشبیبِ اجنبیه ای که شخص قصد ازدواج با او را دارد و لو هنوز خواستگاری هم صورت نگرفته این نیز حرام است.

د: تشبیب اجنبیه ای که شخصِ مشبِّب از او خواستگاری هم کرده و خطبه شده است ولی هنوز عقد نشده، این نیز حرام است. پس تمام چهار قسم حرام است مخصوصاً قسم اوّل، البتّه ممکن است صورت سوم و چهارم را استثناء کرده و بگوئیم:

تشبیب چنین اجنبیه ای حرام نیست و اگر کسی فتوی به عدم حرمت آن دهد بعید نخواهد بود. بدلیل اینکه اکثر ادلّهٔ حرمت این دو صورت را نمی گیرد و لذا حرام نیست [سرّ مطلب اینست که او به منزلهٔ زوجهٔ خود مشبِّب است که ذیلاً حکمش خواهد آمد. البتّه دلیل شیخ اعظم ناتمام است که فرمودند: اکثر ادلّهٔ مذکور اینجا نمی آید، اوّلاً یکی از آنها که بیاید کافی است و ثانیاً هم مسئلهٔ ایذاء و هتک حرمت و... اینجا می آید و هم مسئله لهو و باطل و... مگر نامحرمی نباشد. پس وجهی برای جواز نیست مگر از باب اکتفا به قدر متیقّن که قسم ۱ و ۲ باشد.]

ولذا مرحوم شیخ می فرماید: مسئله حرمتِ تشبیب، خالی از اشتباه و اجمال [موضوعاً] و از اشکال و ایراد [دلیلاً] نیست. چون نص خاصی به عنوان تشبیب دراختیار ما نیست تا حدود و ثغور مسئله را روشن سازیم.

**قوله: ثم انّ:**

فرع دیگر اینست که: آیا تشبیب حلیله [زوجهٔ شرعیِ انسان] جایز است یا خیر؟ عدّه‌ای از جمله مرحوم شیخ طوسی (۱) فتوی به جواز داده اند و شیخ کراهت را هم افزوده اند یعنی فرموده اند: این تشبیب کراهت دارد، ولی کسی فتوی به حرمت نداده.

---

(۱) مبسوط ج ۸ ص ۲۲۸.

البته باز مرحوم شیخ توضیحی نداده اند، ولی جا دارد بگوئیم: اگر فقط مرد باشد و زوجه اش و نامحرمی نباشد که بحثی نیست ولی اگر نامحرمی باشد که مورد بحث ما است باید گفت اکثر عناوین مذکور بر اینهم منطبق است زیرا این نیز موجب ایذاء ـ هتک حرمت و ... یا لهو و باطل و مهیّج شهوت و ... می باشد پس علی القاعده باید حرام باشد ولی به قدر متیقن اکتفا شده است.]

**قوله: وظاهر الكلّ:**

فرع دیگراینست که: گاهی تشبیب نسبت به زن معیّن ومشخصّی است که این قدر متیقن از حرمت است.

ولی گاهی نسبت به یک زن مبهمه است یعنی زنی را در قوۀ خیال خود تصویر می کند و شروع می کند به تشبیب آن، آیا اینهم حرام است؟

می فرمایند: ظاهر کلیّه قائلین به حرمت تشبیب یا ظاهر کل اعم از قائلین به حرمت یا قائلین به جواز تشبیب، اینست که این قسم از تشبیب جایز است. [بر مبنای استدلال به هتک حرمت وایذاء و ... آری ولی بر مبنای استدلال به لهو و باطل و ... نباید فتوی به جواز داد واین سخن شیخ ره بر مبنای مشهور است نه بر مبنای خودش.]

**قوله: و امّا المعروفة:**

گاهی زن معیّنی را که شخص تشبیب می کند، شنونده هم آن زن را می شناسد دراین صورت تشبیب حرام است.

ولی گاهی شنونده آن زن را نمی شناسد و علم تفصیلی ندارد، چه علم اجمالی داشته باشد و اجمالاً بداند که گوینده زن معیّنی ازاین چند زن را قصد کرده و یا حتی علم اجمالی هم نداشته باشد و اصلاً نداند که گوینده زن معیّنی را مدّ نظر دارد یا نه، آیا چنین تشبیبی هم حرام است یا نه؟ می فرمایند: این قسم محلّ اشکال است [وجه اشکال اینست که اگرملاك را تهییج شهوت بگیریم دراینجا

هم هست پس حرام است و اگر ملاك را ایذاء و هتک حرمت بگیریم اینجاست پس حرام نیست. ]

محقق ثانی در جامع المقاصد[1] شهید اوّل در حاشیه بر ارشاد[2] فرموده اند: درصورت اوّل یعنی صورت علم اجمالی به قصد زن معیّن، باز تشبیب حرام است.

شیخ اعظم ره می فرمایند: این حکم مشکل است و منشأ اشکال هم اختلاف ادلّهٔ حرمت است [یعنی اگر ملاك را تحریک شهوت بگیریم باید گفت: حرام است و اگر ملاك هتک حرمت باشد باید گفت: حرام نیست. ]

**قوله: و کذا:**

فرع دیگراینست که: گاهی شنونده‌ای وجود دارد و تشبیبِ شخص را می شنود دراینجا قطعاً حرام است ولی اگر سامعی نباشد باز هم تشبیب حرام است؟

شیخ اعظم ره می فرمایند: اینهم محلّ اشکال و ذات الوجهین است مثل فرع قبلی.

**قوله: وامّا اعتبار:**

آیا علاوه بر معیّنه و معروفه بودن، ایمان [شیعهٔ اثنی عشری بودن] نیز شرط ومعتبر است؟ یعنی تشبیب زن مؤمنه حرام است؟ یا ایمان شرط نیست؟

مرحوم علاّمه ره در دو کتاب قواعد[3] و تذکره[4] و به پیروی از ایشان بعض الاساطین یعنی مرحوم کاشف الغطاء[5] اشتراط ایمان را اختیار کرده اند و

---

(۱) جامع المقاصد ج ۴ ص ۲۸

(۲) مفتاح الکرامة ج ۴ ص ۱۲۸ از حواشی شهید نقل کرده.

(۳) قواعد ج ۱ ص ۱۲۱.

(۴) ج ۱ ص ۵۸۲.

(۵) شرح قواعد خطّی ص ۲۱.

فرموده اند: تشبیب مؤمنه حرام است امّا تشبیب غیرمؤمنه حرام نیست، بدلیل اینکه غیر مؤمنه حرمت و احترامی ندارد [بر فرض شک هم از اصل برائت استفاده می کنیم.]

امّا محقق ثانی ره در جامع المقاصد[1] و دیگران فرموده اند[2]: تشبیب زنان اهل سنّت و نیز کفار ذمّی حرام است. بدلیل اینکه نظر به این زنها حرام است، پس تشبیب آنان بطریق اولی حرام خواهد بود [چون بیشتر مهیّج شهوت است.]

مرحوم شیخ می فرماید: به محقق ثانی یک اشکال نقضی شده و آن اینکه: نظر به زنان کفار حربی هم حرام است، پس طبق استدلال مذکور باید بگوئید: تشبیب اینها هم بطریق اولی حرام است، درحالی که شما تصریح به جواز تشبیب زن کافر حربی کرده اید، اگر استدلالتان اولویت است، دراینجا هم جاری است، پس چرا نیاوردید؟

مرحوم شیخ ره مجدداً این سخن را تکرار می کنند که مسئله تشبیب خالی ازاشکال نیست چرا که به عنوان تشبیب چیزی حرام نشده و لذا حدود مطلب مشخص نیست.

**قوله: و کیف کان:**

فرع دیگر اینست که: اگر شنونده یقین دارد که شرائط حرمت تشبیب وجود دارد دراین صورت استماع بر او حرام است واگر یقین به عدم یا شکّ در وجود دارد، استماع تشبیب بر او حرام نخواهد بود لاصالة البرائة فی الشبهة التحریمیّة.

**قوله: وامّا الغلام:**

تا به حال سخن در تشبیب مرئه بود و از ابعاد مختلف بررسی شد و امّا راجع به تشبیب غلام: آیا تشبیب پسر بچّهٔ نو جوان و امرد و زیبا جایز است یا نه؟

---

(۱) جامع المقاصد ج ۴ ص ۲۸.

(۲) شهید اول در دروس ج۳ ص۱۶۳ و مفتاح الکرامه ج۴ ص۶۸.

عدّه‌ای از بزرگان از قبیل شهیدین[1] ـ محقق ثانی[2] کاشف اللثام[3] و مرحوم شیخ فرموده‌اند: تشبیب غلام به هر حال [تفصیلات مرئه را ندارد] حرام است چرا که فحش و ناسزا گوئی محض است [و هیچ حکمتی درآن نیست] و در نتیجه افکندن خود و مستمع در قبیح است و این عقلاً ناپسند است.

امّا مرحوم ملامحسن فیض کاشانی درکتاب مفاتیح الشرایع[4] فرموده: در اطلاق این حکم اشکال است یعنی اینکه تشبیب غلام علی کل حال حرام باشد ما قبول نداریم و وجه نظر اینست که تشبیب غلامِ خیالی چه مانعی دارد؟ یا به فرموده سیّد در حاشیه: مطلق تشبیب فحش نیست بلکه گاهی از زیبائی نو جوانی لذت برده و قدرت خدا را می‌ستاید و یا به جهات دیگر، زیبائی او را بیان می‌کند، اینکه حرام نیست آری اگر همراه با اظهار تعشق باشد صددرصد قبیح و دارای مفسده و حرام است.



---

(۱) شهید اول در دروس ج ۳ ص ۱۶۳ و شهید ثانی در مسالک ج ۲ ص ۳۲۳.
(۲) جامع المقاصد ج ۴ ص ۲۸.
(۳) کشف اللثام ج ۲ ص ۳۷۳.
(۴) مفاتیح الشرایع ج۲ ص۲۰.

## (۴)
## (مسئله چهارم ـ تصویر )

مسئله چهارم از مجموعهٔ ۲۸ مسئلهٔ نوع رابع، پیرامون تصویر موجودات خارجیّه است . [این نیزمثل تدلیس ما شطه از اعمال محرّمه ای است که قابل معاوضه با مال است یعنی متعلق اجاره ـ صلح ـ جعاله و ... واقع می گردد و لذا جای اصلیِ آن همین جا است . ]

دراینجا ابتدا اشاره ای به عناوین مطروحه می کنیم : سه عنوان رائج وجود دارد :

۱ ـ تصویر : صورت و شکل شخص یا شیئی ای را ساختن یا کشیدن .

۲ـ نقش : شکل موجودی را نقاشی کردن و کشیدن .

۳ـ تمثیل : مثال و نمونهٔ شیئی یا شخصی را ایجاد کردن .

به عقیدهٔ مرحوم شیخ اعظم این عناوین مترادفات هستند و همگیِ آنها دارای معنای عامّی هستند یعنی اعّم از مجسّمه سازی و مجرّد عکسبرداری می باشند ولی آنچه که از حواشی مستفاد است اینکه : نقش ، ظهوردر مجرّد کشیدن عکس است[برروی صفحه کاغذ، تخته سیاه ـ دیوار ـ سنگ و ...] و بلکه بقول شهیدی ره در حاشیه ص ۴۰ : بل النقش نصّ فی عدم التجسّم ، و یا قدر متیقن از نقش همین است .

تمثال یا تمثیل یا مثالی هم ظهور در مجسّمه سازی دارد و بقول محقق ایروانی در حاشیه ص۲۰ :

فالظاهر منها هی المجسّمة فان ظاهر لفظ المثال هو هذا اذالمثال الحقیقی ما کان مثالاً للشيء من کل الجهات و الجوانب لا ما کان مثالاً له من جانب واحد و هذا لایکون الاّ فی المجسّمة و کلمهٔ تصویر به تصریح متن و حواشی تعمیم دارد

یعنی ایجاد صورت حیوانات وغیره را شامل است اعّم از مجسّمهٔ آنها یا مجرّد نقاشی کردن آنها، و شاید روی همین اصل مرحوم شیخ درعنوان بحث کلمهٔ تصویر را اختیار کرده است.

با حفظ این نکته می گوئیم: تصویر گاهی تصویرروحانی یعنی موجودات دارای روح، یعنی حیوانات است اعّم از انسان و غیره[کلمهٔ روحانی در اصل لغت به معنای ذی الروح است و دراینجا مراد همین است، ولی در اصطلاح متأخرین روحانی به علماء دین اطلاق می گردد و در لسان روایات به آنها علماء و فقهاء و... اطلاق شده است.] و گاهی تصویر غیر حیوانات یعنی جمادات و نباتات، و اجرام سماوی و اجسام ارضی است، و در هر یک از دو صورت گاهی همراه با تجسّم یعنی مجسّمه سازی است و گاهی بدون تجسّم یعنی مجرّد نقّاشی کردن است. پس در مجموع چهار صورت در مسئله وجود دارد که باید احکام اینها بیان شود:

سؤال: آیا تصویر مطلقا حرام است؟ یا مطلقاً جایز است؟ یا تفصیل در کار است؟

از صدر و ذیل فرمایشات مرحوم شیخ سه نظریّه مستفاد است:

نظریّه اوّل ـ تفصیلی که خود شیخ ره معتقد است و آن اینکه:

تصویر صور حیوانات و ذوات الارواح مطلقا [با تجسّم و بدون آن] حرام است و تصویر صور جمادات و نباتات مطلقاً جایز است، و این تفصیل را در سه مرحله بیان می کنند:

الف: مرحلهٔ اوّل: ساختن مجسّمهٔ حیوانات [انسان یا غیره] حرام است، و ازحیث نصوص و فتاوی در آن نزاعی نیست، یعنی مصداق کامل اطلاقات و عمومات و خصوصات و قدر متیقن از آنها همین فرض است که به اتفاق کلمه از سوی فقهاء تحریم شده است و در یک کلام مجسّمه سازی در اسلام حرام

می باشد.

ب: مرحلهٔ دوّم: تصویر حیوانات بدون جسمیّت [یعنی مجرّد نقاشی کردن صورت و شکل حیوانی برجسمی و محلّی از قبیل دیوار و کاغذ و پارچه و ...] نیز به عقیدهٔ مرحوم شیخ حرام است و دراین فتوی موافقینی از قدماء و متأخرین دارند از قبیل شیخ طوسی در النهایه[1] ابن ادریس در سرائر[2]، شهید اوّل در حواشی[3]، شیخ علی میسی در میسیّة[4] که شرح صیغ العقود محقق ثانی است، شهید ثانی در مسالک[5]، فاضل قطیفی در ایضاح النافع[6]، محقق سبزواری در کفایة الاحکام[7]، محقّق اردبیلی در مجمع الفائدة و البرهان[8]، و دیگران[9] [عبارت نهایه ظهور در این مدعا دارد، عبارت ابن ادریس نص در مطلوب است و این دو را شیخ اعظم مستقیماً دیده اند و عبارات دیگران را از زبان دیگران حکایت کرده اند] دلیل حرمت مطلق تصویر حیوانات و لو بدون جسمیّت عبارتست از یک دلیل و یک مؤید:

دلیل اوّل: عمده دلیل ما عبارتست از اخبار مستفیضه، [این روایات در کلمات محقق ایروانی در حاشیه ص ۲۰ و ۲۱ دسته بندی و استقصاء شده است و مرحوم شیخ در مکاسب به شش روایت اشاره کرده:]

---

(۱) نهایة ص ۳۶۳.
(۲) سرائر ج ۲ ص ۲۱۵
(۳) به نقل مفتاح الکرامة ج ۴ ص ۴۸
(۴) به نقل مفتاح الکرامة ج ۴ ص ۴۸
(۵) مسالک ج ۳ ص ۱۲۶
(۶) به نقل مفتاح الکرامه ج ۴ ص ۴۸
(۷) کفایة الاحکام ص ۸۵
(۸) مجمع الفائدة ج ۸ ص ۵۵
(۹) مثل قاضی در مهذّب ج ۱ ص ۳۴۴

۱ـ امام (ع) فرموده: پیامبر خدا (ص) نهی فرموده اند از اینکه فردی از حیوان بر انگشتر منقوش گردد،[۱] و نقش همان مجرّد کشیدن یا حکّاکی صورت است. [در روایت دو مطلب قابل توجّه است یکی اینکه مادهٔ نهی آیا ظهور در تحریم دارد یا خیر و تا ظهور ثابت نشود به این حدیث بر تحریم تصویر نتوان استدلال کرد دیگری اینکه آیا کلمهٔ خاتم و انگشتر خصوصیت دارد یا صرفاً از باب مثال ذکر شده؟ اگر خصوصیت داشت باز به درد ما نمی خورد و باید حمل بر مثال شود. و اثبات هر دو مطلب مشکل است.]

۲ـ امام (ع) فرموده:[۲] رسول خدا (ص) ازتزویق بیوت نهی فرموده اند، راوی گوید: پرسیدم: تزویق بیوت چیست؟ حضرتش فرمودند: تصاویرِ تماثیل است [دو نسخه دراین روایت هست: یکی همین که در متن آمده بصورت مضاف و مضاف الیه و منظور ایجاد کردن و ساختن تمثالها است.

و یکی هم اینکه التصاویر والتماثیل باشد که دراین صورت تصاویر به معنای ساختن تصویر و تماثیل یعنی ایجاد تمثال و مثال شیئی است که ظهور در تجسّم دارد.]

این حدیث جمع مضاف یا با الف و لام بوده و مفید عموم است یعنی چه با جسمیّت و یا بدون آن [ولی دو نکته باز مورد عنایت است ۱ ـ مادّه نهی ظهور در تحریم دارد یا نه ۲ـ کلمهٔ بیوت آیا خصوصیتی دارد مثل خاتم یا ندارد و از باب مثال و حمل بر فرد غالب است که غالباً تصاویر را برای زینت بیوت بکار می برند.]

۳ـ فرازی از روایت تحف العقول[۳] هنگامی که صناعات جایز و حلال را بر

---

(۱) وسائل الشیعه ج ۱۲ ص ۲۲۱ باب ۹۴ حدیث ۶

(۲) وسایل ج۳ ص۵۶۰ باب ۳ حدیث اوّل.

(۳) در اوّل کتاب گذشت.

می شمردند می فرمایند: و صنعة صنوف التصاویر ، یعنی ساختن انواع و اقسام تصویرها و شکلها حلال است مادامی که مثال و شکل روحانی [ذی الروح، مطلق حیوانات] نباشد، مفهومش اینست که: پس اگرمثال حیوانات بود جایز نیست، و هوالمطلوب. باز اطلاق دارد و بدون تجسم را هم شامل است.

[البته ممکن است کسی بگوید: کلمهٔ صنعت ظهور در مجسّمه سازی دارد.]

۴ـ چندین روایت داریم به این مضمون که ائمه (ع) فرموده اند:

هرکسی در دنیا صورت و هیئت و شکل موجودی از موجودات را به تصویر بکشد، فردای قیامت خداوند او را مکلّف خواهد ساخت به اینکه دراین صورت روح بدمد، و او دمنده نیست[1] [یعنی نمی تواند چنین کاری بکند و درنتیجه کیفر می شود واز همین جا حرمت مستفاد است.] این حدیث هم صدرش اطلاق دارد و هر صورتی را می گیرد اعم از مجسّمه سازی یامجرّد النقش.

**قوله: و قد یستظهر:**

بعضی ها از حدیث مذکور حرمت مجسّمه سازی را استظهار کرده و گفته اند: این عدّه از روایات مخصوص مجسّمه سازی است، به این بیان: اگر چه صدر حدیث اطلاق دارد و مجرّد نقش راهم می گیرد ولی ذیل آن به نفخ روح در صورت، تعبیر کرده و نفخ روح بدون جسم نخواهد بود] فاذا سویته و نفخت فیه من روحی... یعنی اوّل تسویه و مستوی الخلقه کردن و جسم دادن است و سپس نفخ روح] زیرا که روح باید بر بدنی حلول کند و یا ازدامن بدن بر اساس حرکت جوهری پدید آید و این قرینه است بر اینکه منظور از صدر حدیث صورت مجسّمه ای باشد نه مطلق پس به درد شما نمی خورد.

**قوله: و ارادة:**

---

(۱) وسائل الشیعه ج ۱۲ ص ۲۲۰ باب ۹۴ حدیث ۶ و ۷ و ۸ و ۹.

سپس مستظهر دفع توهمی کرده و می گوید: اگر کسی بگوید: چه مانعی دارد که مراد از «مَن صوّر صورةً» مطلق التصویر باشد و لو بدون جسمیّت، واینکه امام فرموده: کلّفه الله ... بلحاظ این باشد که فردای قیامت ابتدا شخص مصوّر را به اعطاء جسم براین صورت تکلیف می کنند تا مقدّمه ای باشد برای امر دیگر، و سپس که جسم داد او را به نفخ روح مکلّف می کنند؟

مستظهر می گوید: این خلاف ظاهراست، زیرا ظاهر حدیث اینست که به خود این صورت باید روح بدهد نه اینکه اوّل جسم دادن و سپس نفخ روح باشد، به عبارت دیگر طبق این بیان تقدیری لازم است والاصل عدم التقدیر، پس باید ظاهر را گرفت و آنهم بدون جسمیّت، اعطاء روح معنا ندارد پس لابد مراد تصویرمجسّمه ای است و صدر حدیث اطلاق ندارد.

**قوله: و فیه:**

مرحوم شیخ ازاین استظهار سه جواب می دهند:

۱ـ چه مانعی دارد که «من صوّر صورةً» به اطلاقش باقی باشد و نفخ روح هم به ملاحظهٔ محلّ نقش و تصویرباشد[ که محلّ صورت کاغذ ـ دیوار ـ سنگ و ... می باشد و صورت و هیئت و شکل که عرض است حالّ درآن می باشد] ومحلّ جسم است و نفخ روح هم در جسم شده است؟ فلا منافاة میان اطلاق صدر و تعبیر ذیل حدیث.

۲ـ بلکه بالاتر از فرض قبلی، اصولاً چه اشکالی دارد که نفخ روح صرفاً به ملاحظه خود آن شکل باشد که عرض است وحتی به ملاحظهٔ محلّ هم نباشد؟ نمونه اش جریان امام هفتم (ع) و هارون الرشید و آن فرد ساحر است که تفصیل آن دربحارالانوار[1] بخش زندگی امام هفتم (ع) بیان شده و اجمال قضیه اینست

(۱) و در امالی صدوق ج ۱ ص ۱۲۷ مجلس ۲۹ حدیث ۱۹، و عیون اخبارالرضا ج ۱ ص ۹۶ باب ۸ حدیث اوّل

که : امام سر برداشت و نگاهی به تصویر شیری که برروی پرده بود افکند و فرمان داد: یا اسدالله خذ عدوالله ، و در یک طرفة العین آن مرد ساحر را نابود کرد.

۳ـ چه مانعی دارد که صدر حدیث مطلق باشد و ذیل آن که سخن از نفخ روح است به ملاحظهٔ خود اجزاء رنگ باشد که آنها جسم لطیف هستند و مقصود شما هم تأمین می شود که نفخ روح بدون جسم معقول نیست، و لازم نیست حتماً جسم خشن و زبری مثل مجسّمهٔ سنگی و چوبی و فلّزی باشد؟

حاصل اینکه: صدر حدیث مطلق است و تصویر بدون تجسّم را نیز می گیرد، و ذیل آن هم با تعبیر خاصی که دارد قرینه بر تقیید صدر به صورت مجسّمه سازی نمی شود روی یکی از سه وجه و احتمالی که دادیم.

دو نکته: ۱ـ ولو ذیل قرینیتش محرز نشد ولی مما یصلح للقرینیّة هست و باعث اجمال صدر می گردد.

۲ـ صوّر صورةً از نظر اصطلاح و فنّ اصولی مطلق است نه عام پس تعبیر به تخصیص وجیه نیست و تقیید انسب است.]

۵ ـ قوله: واظهر:

چهارمین روایت و روشنترین آنها از حیث دلالت بر تحریم مطلق تصویر و لو مجسّمه نباشد، روایت صحیحهٔ محمد بن مسلم است: راوی گوید از امام صادق (ع) پرسیدم:

نظر مبارك شما پیرامون تمثالهای درختان و خورشید و ماه چیست؟ آیا به تصویرکشیدن آنها جایز است یا خیر؟ امام (ع) در جواب فرمودند بطور کلی تصویر اشیاء و موجودات اشکالی ندارد مادامی که تصویر فردی از افراد حیوان یاعضوی از اعضاء آن نباشد. [1]

[مفهوم کلام اینست که اگر تصویر حیوانات بود اشکال دارد.]

(۱) وسائل الشیعه ج ۱۲ ص۲۲۰ باب ۹۴ حدیث ۳

کیفیت استشهاد، و وجه اظهریّت: در روایت به ماه و خورشید مثال زده شده و از حکم تصویر آنها پرسش شده و این خود قرینه است براینکه مراد سائل مجرّد النقش باشد[ و درهمین مورد امام از تصویر حیوانات منع نموده است] چرا که متعارف نقاشی کردن ماه و خورشید و کشیدنِ عکس آنها است و کسی مجسّمه اجرام سماوی را که نمی سازد [بویژه در آن ازمنه. ]

۶ـ آخرین روایت اینست که امام (ع) فرموده:

«من جدّد قبراً او مثّل مثالاً فقد خرج عن الاسلام»[1]

[در فراز اوّل که از محلّ بحث ما خارج است چهار احتمال وجود دارد:

۱ـ مراد از تجدید قبر، تعمیرآن و کاه گل کردن آن باشد پس از خراب شدن که این مکروه است.

۲ـ مراد از تجدید قبر، نبش قبر باشد که حرام است، یا قتل نفس باشد که موجب حفر قبر سابق و تجدید آن و احداث قبر جدید می شود.

۳ـ اصلاً عبارت جدّد باجیم نباشد بلکه حدّد با حاء باشد.

۴ـ اصلاً جدّد یا حدّد نباشد بلکه جَدَثَ باشد. ]

و امّا فراز دوّم که محلّ شاهد باشد می فرماید: هر کسی مثال و تمثال چیزی را تمثیل کند و ایجاد نماید از دین اسلام خارج شده [و همین تعبیر دلیل بر تحریم آنست. ] ضمناً اطلاق حدیث مجسّمه سازی و مجرّد نقش را می گیرد وهوالمطلوب.

**قوله: فانّ المثال:**

گویا کسی به مرحوم شیخ اعتراض می کند که حدیث تعبیر به مثال و تمثال کرده و شاید مراد مجسمه سازی باشد، شیخ در جواب معتقد است که مثال و تصویر مترادفان هستند و همانطوری که تصویر اطلاق دارد و مجرّد النقش را هم

---

(۱) وسائل الشیعه ج ۲ ص ۸۶۸ باب ۴۳ من ابواب الدفن، حدیث اوّل

می گیرد هکذا امثال هم اطلاق دارد.

و دلیل ترادف را سخنی ازکاشف اللثام ارائه می کنند که وی فرموده: اهل لغت این دو را به یک معنی گرفته اند: [1]

**قوله: مع انّ:**

دراین فراز دو احتمال وجود دارد:

۱ـ مکمّل استدلال شیخ اعظم به حدیث من مثّل مثالاً باشد و بیان صغرای آن باشد که گویا فرموده: تصویر تعمیم داشته و مجرّد نقش را هم می گیرد و بلکه شایع و متعارف از تصویر همین است، پس نتیجه می دهد که مثال هم کذلک یعنی عمومیت دارد.

۲ـ و ممکن است به صدر مسئله برگشته و تقویت اخبار مستفیضه باشد و دلالت کند براینکه ظهور این اخبار در ارادهٔ مطلق تصویر و عدم تقید آنها به فرض مجسّمه، قوّی است به این بیان که: آیا آنچه در خارج و در میان مردمان شایع و متعارف است و ۹۰٪ می باشد مجرّد النقش است یا مجسّمه سازی؟ بلا اشکال مجرد نقش شایع است و مجسّمه سازی نادر است و اگر اینهمه اخبار را بر فرض مجسّمه سازی حمل کنیم، حمل بر فرد نادر خواهد بود که اینهمه هیاهو برای فرد نادر با شأن امام نمی سازد. و نیز آیا آنچه که مطلوب و مقصود انسانها است کشیدن عکس موجودات و نقاشی کردن آنها است یا مجسّمه سازی است؟ بلا شک مقصود همان صوری است که به شکل و هیئت مردان و زنان و پرندگان و درندگان و ...، تصویر و نقاشی می شود نه اجسامی که به هیئات مذکور ساخته می شود پس باید کلام امام را بر همین امر حمل کرد که مردمان بدون اطلاع به مصالح، چیزی نزد آنان مطلوب شده ولی شرع مقدس با اطلاع و احاطهٔ کامل، از آن منع فرموده است.

---

(۱) کشف اللثام ج ۱ ص ۱۹۹

**قوله: و یؤیّده:**

دلیل مرحوم شیخ تمام، و امّا مؤیدی که می آورند مبنی بر اینکه مطلق تصویر حیوانات حرام باشد عبارتست از اینکه: باید دید حکمت و فلسفهٔ حرمت تصویرحیوانات چیست؟ [بعض از حواشی از قبیل حاشیهٔ سیّد ره ص ۱۸ فرموده: شاید فلسفهٔ حرمت، شباهت این تصاویر به بتهائی باشد که مردمان می ساخته و می پرستیدند، و بت پرستی حرام است و این تصویر هم داخل می شود در ما لا یُقصد منه الّاالحرام و اگر حکمت این باشد لایبعد، اختصاصِ تحریم به مجسّمه سازی لانّ الغالب کون الصنم مجسّما.

بل هو کذلک دائماً علی ما هوالمتعارف] ولی به اعتقاد مرحوم شیخ فلسفهٔ حرمتِ تصویر، مسئلهٔ تشبّه به خالق است یعنی سازندهٔ این تصاویر به زبان حال میخواهد بگوید: همانطوری که خداوند درخارج حیوانات و اعضاءِ بدن آنها را به شکلی بسیار زیبا و مطبوع و دلپذیر ایجاد فرموده همچنین منهم چیزی ساخته ام که شبیه آن است و حکایتگری دارد.

**قوله: و لذا.**

این جمله معترضه ای است میان صغری و کبری و تأییدی بر صغری است یعنی و لذا که حکمت حرمت تشبّه به خالق است و آنهم مذموم است مرحوم کاشف الغطاء فرموده نه تنها بر مکلف این کار حرام است بلکه کودك نابالغ را هم از انجام این کار متمکن ساختن حرام است و مکلف و بزرگتر نباید ابزار این کار را دراختیار کودك قرار دهد و به او این کار را بیاموزد.[1]

**قوله: و من المعلوم:**

دنبالهٔ بیان: حکمتِ حرمت، تشبّه به خالق است «صغری» و لاریب دراینکه دراین جهت ، مادّه دخلی ندارد و آنکه موجب تشبّه است، همان هیئت و شکل

(۱) شرح قواعد «خطّی» ص ۱۲

عجیب و زیبا و حیرت آور موجودات است در ضمن هر مادّه‌ای باشد و لو در ضمن مرکب و مجرّد نقش، در نتیجه تشبّه به وسیلهٔ نقش و ایجاد شکل و صورت موجودات است، نه توسّط مادّه و مجسّمه سازی. پس مجرّد النقش حرام است.

سؤال: چرا این امر را مؤید قرار دادند نه دلیل؟ جواب: چون این امر حکمت حکم است نه علّت آن و قانون حکمت آنست که حکم دائر مدار آن نیست و بدون آنهم ممکن است باشد، و از طرفی هم معلوم نیست حکمت حکم همین باشد شاید مطلبی باشد که از زبان سیّد ره آوردیم، حالا به عقیدهٔ شیخ مطلب ازاین قرار است و شاید ایشان این حکمت را از روایاتی از قبیل: من صور صورةً کلفه الله ... استفاده کرده‌اند.]

قوله: ومن هنا:

دراین فراز زمینه سازی می‌کنند برای مرحلهٔ سوّم بحث و بیان این مطلب که تصویر غیر حیوانات، مطلقاً چه با تجسّم و چه بدون آن حرام نیست. و می‌فرمایند: روی همین حکمتی که بیان شد ممکن است ما چنین استظهار کنیم که حکم حرمت تصویر، مخصوص ذوات الارواح یعنی حیوانات است و شامل صور نباتات و جمادات نمی‌شود. چرا که غالباً قصد تشبیه سازی و حکایتگری در تصویر حیوانات است و امّا به تصویر کشیدن سایر اشیاء معمولاً برای این جهت مذموم و ناپسند نیست، بلکه به منظور اغراض و اهدافی است که عقلاء عالم در شئون زندگی خود دارند و برای تأمین آن نیازها دست به چنین کارهائی می‌زنند و با تصویر اینها تشبّه به خالق پیدا نمی‌شود تا گیر داشته باشد. پس می‌توان نتیجه گرفت که تحریم در تصویر حیوانات است و لاغیر.

[ازاین تعبیر بوی علیّت می آید نه حکمت بودن زیرا که حکمت بودن موجب انحصار نیست و سیأتی تفصیلاً.]

**قوله: بل کلّ:**

تصویر غیر حیوانات بلا مانع است ، چون در آنها قصد بَدو تشبّه به خالق مطرح نیست ، بلکه اصولاً هر چیزی که بشر با استفاده از اجسام می سازد از قبیل خانه سازی ـ هواپیما سازی و ... الاّ و لابد در خارج به شکل و شمایل مخلوقی ازمخلوقات خدا است و نمی توان گفت که بشر فلان وسیله را اختراع نکند، فلان چیز را نسازد و ... چرا که این موجب اختلال نظام و توقف کاروان علم و در جا زدن است و لا یرضی به عاقل، فضلاً عن رئیس العقلاء و خالق العقل .

**قوله: و لذا:**

شاهد براینکه: هر مصنوعی از مصنوعات بشر به شکل موجودی از موجودات می باشد ، کلامی ازمرحوم فاضل هندی معروف به کاشف اللثام در کشف اللثام است: وی در مسئله کراهت نماز درجامه های مشتمل بر تمثالها چنین فرموده :

کراهت مخصوص به تماثیل ذی الروح است زیرا اگر کراهت را تعمیم دهیم باید بگوئیم: جامه های دارای اعلام و خطوط یکسره و راه راه نیز مکروه است چون راههای آن شبیه چوبها ـ نی ها و ... می باشد، و نیز باید بگوئیم: جامه های حشودار [که گوشه های آنها یا یقهٔ لباس را از پنبه یا وسیلهٔ دیگری پر می کردند تا اتو کشیده باقی بماند . ] نیز مکروه است چون راههای خیاط شدهٔ آن شبیه به چوبها ونی ها و ... می باشد، بلکه باید گفت: کلاً هر جامه ای پوشیدنش در نماز کراهت دارد چرا که از نخها بافته شده و نخهای آن شبیه چوبها و نی ها و ... می باشد.[1]

[درحالی که هیچکدام از اینها قابل التزام نیست . ]

مرحوم شیخ این سخن را فقط به عنوان شاهدی برای بل کلّ ... آوردند، و

---

(۱) کشف اللثام ج ۱ ص ۱۹۴ .

گرنه اصل مطلب کاشف اللثام ره را قبول ندارند و می فرمایند: اشکال این سخن به زودی خواهد آمد [که قصد حکایتگری و تشبّه به خالق دراین مصنوعات نیست تا ما این حرف را بزنیم و بگوئیم: این ثیاب مکروه است یا خیر.]

قوله: و لکنّ العمدة.

در فراز قبلی از طریق حکمتِ حکم خواستیم انحصار حکم را به تصویر حیوانات استفاده کنیم ولی به این مقدار بسنده نمی کنیم، و آن صرف حکمت بود و باید دلیل اصلی را بیاوریم و لذا می فرمایند.

عمده دلیل ما براختصاص حرمت به حیوانات، و جواز تصویر غیر حیوانات، دو دلیل است:

۱ـ اصالة الاباحة: اگر منظور ازاین اصل اباحه همان اصالة الاباحة و الحليّة شرعی باشد که در موارد شک در تکلیف تحریمی و شبههٔ بدویّهٔ تحریمیه بعد از فقدان نص و... جاری می شود باید گفت اینجا جای اصل نیست زیرا که در رتبهٔ سابق برآن دلیل اجتهادی موجود است [مرحوم سیّد در حاشیه ص ۱۸ همین احتمال را داده و لذا فرموده: لا يخفى انّ اصالة الاباحة لا مجرى لها بعد عموم الاخبار فالعمدة الاخبار المرخصة فقط.]

ولی اگر منظور از اصل اباحه همان اصالة الجواز باشد که الاصل فی الاشیاء الجواز، که اصل عقلی و مقتضای قاعدهٔ اولّیه عقلیّه دراشیاء است و رتبه اش حتی بر دلیل اجتهادی هم مقدّم است در اینجا جای استناد به آن هست واعتراض سیّد وارد نیست و علی الظاهر منظور مرحوم شیخ انصاری ره همین باشد.

۲ـ ما دراینجا دو دسته روایات داریم:

۱ـ مطلقات یا اخبار مانعه یعنی روایاتی که بطور مطلق تصویر و تمثیل را منع کرده چه تصویر حیوانات و چه غیر حیوانات.

نظیر روایت: من مثّل مثالاً ... که مطلق است، و روایت: من صوّر صورةً

... که مطلق است ، و روایت : تصاویر التماثیل یا التصاویر و التماثیل که عامّ است و اینها به اطلاق یا عموم تصویر حیوانات و غیر ذوی الارواح را شامل است .

۲ـ مقیّدات یا اخبار مجوزه یعنی روایاتی که تفصیل داده و تصاویر غیرحیوانات را اجازه داده ولی تصاویر حیوانات را تحریم کرده است مانند روایات ذیل :

الف : روایت محمدبن مسلم که قبلاً گذشت و صریحاً فرمود : لا بأس ما لم یکن شیئاً من الحیوان ، که مفهوم مخالفش اینست : فاذا کان شیئاً من الحیوان ففیه بأس .

ب : روایت تحف العقول که قبلاً گذشت و می فرمود : مالم یکن مثال الروحانی ، که باز مفهومش این بود : فاذا کان مثال الروحانی فهو حرام محرّم ...

ج : روایتی که در تفسیر آیهٔ شریفهٔ ۱۳ سوره مبارکهٔ سبأ وارد شده :

آیه اینست : «یعملون له ما یشاء من محاریب و تماثیل» یعنی آنچه را سلیمان می خواست از قبیل محاریب [عبادتگاهها] تماثیل [تمثالها] گروهی از جن انجام می دادند ، امام (ع) درتفسیر آیه فرموده : به خدا سوگند این تماثیلی که جنّیان برای سلیمان (ع) می ساختند تماثیل مردان و زنان [و در یک کلام حیوانات و ذوی الارواح] نبود بلکه تماثیل درخت و مانند آن بود[1] [کنایه ازاینکه اگر تماثیل حیوانات باشد اشکال دارد . ]

در ضمن همانطوری که مطلقات مانعه ، هم مجسمه سازی و هم مجرّد نقش را تحریم نموده ، هکذا اخبار مقیّده و مجوّزه نیز هم مجسّمه و هم نقاشی را می گیرند و ازاین حیث عندنا فرقی نیست و فقط ازحیث تصویر موجودات ذی الروح و غیر آن فرق دارند که مطلقات و عمومات ، به اطلاق و عمومشان تصویر

(۱) وسائل الشیعه ج ۱۲ ص ۲۲۰ باب ۹۴ حدیث اوّل .

همهٔ اینها را تحریم می کند و مقیّدات، صورت غیر حیوانات را خارج کرده و تجویز می کنند.

و قانون بین المللی جمع عرفی اینست که: هر گاه مطلقی و مقیدی داشتیم، مطلق حمل بر مقید شده و بتوسط مقیدات مطلقات را قید می زنیم، و نتیجهٔ جمع بین اخبار این می شود که: تصویر حیوانات مطلقاً [مجسّمه و غیره] حرام است و تصویر غیر حیوانات مطلقا جایز است.

**قوله: خلافاً لجماعة:**

تا اینجا نظریّهٔ اول یا رأی مرحوم شیخ را درمسئله عنوان کردیم.

اینک نظریّه دوّم که رأی گروهی از فقهاء [منجمله مرحوم قاضی ابن برّاج،[1] ومرحوم تقّی الدین ابوالصلاح حلبی][2] فتوی داده‌اند به اینکه: تصویر مطلقاً حرام است چه تصویر حیوانات و چه غیر حیوان، و باز چه مجسمه سازی و چه مجرّد نقاشی کردن و بطور کلّی باید ازتصویر اجتناب کرد. دلیل اینها: به دستهٔ اوّل از روایات مذکور یعنی اطلاقات تمسّک کرده و فتوی به حرمت مطلق تصویر داده‌اند. و مطلقات همان سه روایت بود که ذکر شد و دراین قسمت مرحوم شیخ به دو روایت اشاره کرده: ۱ـ روایت تزویق البیوت، ۲ـ روایت خروج عن الاسلام.

جواب مرحوم شیخ اینست که: باید این مطلقات را تقیید کرد و با مقیداتی که داشتیم روی هم رفته محاسبه کرد و قانون مسلّم جمع عرفی را پیاده کرد و جای اطلاقات نیست.

**قوله: و بین من عبّر:**

---

(۱) مهذب البارع ج ۱ ص ۳۴۴

(۲) کافی فی الفقه ص ۲۸۱

**نظریّهٔ سوّم:** گروهی از فقهاء[1] فرموده اند: تماثیلی که مجسّمه ای باشند حرام هستند [و ظاهر تعبیرشان هم اینست که چه تماثیل مجسمه ای مالِ حیوانات باشد یا غیرآنها چون کلمهٔ تمثال تعمیم دارد و تمثال غیر حیوان را هم مَی گیرد] و در نتیجه مجسمه سازی مطلقا حرام است چه مجسمه حیوانات و یا نباتات و ... و مجرّد نقاشی کردن و کشیدن عکسِ موجودات مطلقا جایزاست چه حیوانات وچه نباتات.

**دلیل این عدّه:** درست است که ما مطلقاتی و مقیداتی داریم و در مقیدات یا اخبار مجوّزه دو احتمال می دهیم هم احتمال اختصاص به مجرّد نقش و هم احتمال تعمیم به مجسّمه سازی، ولی به دو بیان اثبات می کنیم که مقیدات اختصاص به مجرّد النقش دارند و مجسّمه سازی را تجویز نکرده است.

**بیان اوّل:** بنابراین که اخبار مجوّزه یا مقیدات مجمل باشند می گوئیم: قدر متیقن از اینها همان صورت مجرد نقش است و تنها دراین قسمت، مطلقات را تقیید می کنند، و امّا صورت مجسّمه سازی را شامل نیستند فنرجع الی الاطلاقات و نحکم بحرمتها.

**بیان دوّم:** بنا بر عدم اجمال این اخبار می گوئیم: مقیدات ظهور در مجرّد النقش دارند و تنها این را تجویز کرده اند.

ولاریب در اتباع ظهور و تنها در همین اندازه اطلاقات را قید می زنند.

**سؤال:** منشأ این ظهور چیست؟ **جواب:** ظهور انصرافی است.

**سئوال:** عامل انصراف چیست؟ **جواب:** یا عامل آن کثرت استعمال است که کلمهٔ مثال و تمثال در اخبار مقیّده کثیراً مّا در مجرّد نقش استعمال شده و در اثر آن انسی حاصل شده و همین معنا بذهن می آید و ظهور ثانوی پیدا شده، و یا عاملش غلبه وجود است یعنی درخارج آنکه میان مردم زیاد و ۹۰٪ می باشد همین مجرّد

---

(۱) از قبیل مفیّد ره در مقنعه ص ۵۸۷ و شیخ طوسی ره در نهایة ص ۳۶۳.

نقاشی کردن صور موجودات است.

واما مجسّمه سازی بسیار کم است و لذا تعبیرات اخبار مقیّده، حمل بر مجرّد نقش شده وبدان منصرف است و در نتیجه به برکت اخبار مقیّده صورت نقاشی کردن، تجویز می شود واما صورت مجسّمه سازی، درتحت اطلاقات، باقی مانده و می گوئیم: مجسمه سازی مطلقا حرام است چه مجسّمهٔ حیوان و چه غیر حیوان.

**قوله: و فیه:**

مرحوم شیخ در ردّ این نظریّه سه تعبیر دارند که مراد از هر سه یکی است و مکمّل یکدیگر هستند.

۱ـ [انّ هذا الظهور ... ۲ـ و بالجمله ... ۳ـ فدعوی ظهور ...] و ما به یک بیان عرضه می کنیم: همانطوری که در مقیدات و اخبار مجوزهٔ به مثال و تماثیل و تصاویر تعبیر شده هکذا در مطلقات و اخبار مانعه هم به تصویر و تمثیل تعبیر شده است، و تعابیر ازاین حیث مثل هم است آنگاه از دو حال خارج نیست:

۱ـ یا همانطوری که به قول شما درمطلقات و اخبار مانعه، مطلق تصویر اراده شده و مجسمه سازی و مجرّد النقش را شامل است هکذا دراخبار مجوّزه هم مطلق تصویر اراده شده که نتیجه اش یا همان وجه الجمع ما است که اخبار مانعه را بر تصویر حیوانات حمل کردیم و اخبار مجوّزه را بر تصویر غیر حیوانات، بدلیل تقیید جواز به صورت غیرحیوانات ومراعات قانون عام و خاص و مطلق و مقید و یا نتیجه اش به مبنای شما اینست که اخبار مجوّزه با مانعه تعارض می کنند و چون اخبار مجوّزه نص در جواز است و نص بر ظاهر مقدم است، اینها را گرفته و اخبار مانعه را حمل بر کراهت می کنیم و نتیجه آنست که اخبار، صورت مجسمه سازی را هم متعرض هستند، ولی حرمت را که مطلوب شما است، دلالت نمی کنند.

۲ـ و یا همانطوری که بقول شما اخبار مقیّده ومجوّزه بر مجرّد نقش حمل می شوند و دراثر کثرت استعمال یا غلبهٔ وجود ظهور در آن دارند دقیقاً باید به همین دلیل مطلقات را هم بر مجرّد نقش حمل کرد و در نتیجه تعارض می کنند و چون اخبارِ جواز نصّ است بر اخبار منع که ظاهر باشد مقدم می شوند و آنها را حمل برکراهت می کنیم و نتیجهٔ نهائی کراهت تصویر ومجرّد نقش حیوانات وغیره می گردد... .

واما صورت مجسّمه سازی : ازاین اخبار حکمش دانسته نمی شود درحالی که مطلوب شما اثبات حرمت تجسّم بود و بالجمله اینکه کسی ادّعا کند که کلمهٔ تصویر و مثال در اخبار مجوّزه بر مجرّد نقش حمل می شود و در اخبار مانعه بر مطلق التصویر، تحکّم و زورگوئی و قول بلادلیلِ است و حق النظر پس از محاسبهٔ همهٔ جوانب مسئله اینست که: تصویر حیوانات حرام و تصویر غیر حیوانات جایز است و لَو مجسّمهٔ آنها.



قوله: ثمّ انه:

اقوال در مسئله و قول حق بیان شد حال می فرماید: بر فرض که ما قول ثانی را اختیار کنیم و حکم حرمت را از دو حیث تعمیم دهیم [از حیث حیوان وغیره، مجسّمه سازی وغیره] و بگوئیم: تصویر موجودات مطلقا حرام است، یاقول ثالث را بر گزیده و بگوئیم: مجسّمه سازی مطلقا حرام است و خلاصه تصویر غیرحیوانات را هم دخالت دهیم، ولی باید بدانیم که: منظور این دو گروه تصویر خصوص موجوداتی است که دارای دو ویژگی باشند.

۱ـ مخلوقی از مخلوقات خداوند باشند.

۲ـ دارای هیئت و شکل بسیار زیبا و اعجاب انگیزی باشند که نظر هر بیننده ای را به خود جلب می کند و از مشاهدهٔ آنها [چه خود وجودِ خارجیِ آنها و چه مجسّمه آنها و چه مجرد عکس و نقاشی آنها] لذّت می برد.

متفرع بر ویژگی اوّل: چیزهائی که مستقیماً مخلوق الهی نیستند بلکه از مصنوعات بشر و ساختهٔ دست انسانها هستند از قبیل شمشیر - نیزه - کاخها - بناهای تاریخی و مجلّل - کشتی ها و ... هرچند خیلی ظرافتکاری داشته باشند و نظر بیننده را جلب کنند امّا تصویر اینها بلا مانع است و اصولاً ساختن خود اینها جایز است تا چه رسد به مجسّمه یا عکس آنها.

و متفرع بر ویژگی دوّم: تمثال [عکس یا مجسّمه] مانند نی ها - چوبها - کوهها - رودها و ... از چیزهائی که آفریده الهی هستند ولی دارای جذابیّت نبوده و از هیئت زیبا و اعجاب انگیزی برخوردار نیستند نیز حرام نخواهد بود هر چند مصوّر قصد حکایتگری هم داشته باشد.

و دلیل بر اعتبار دو ویژگی مذکور و در نتیجه خروج دو مورد مذکور، عبارتست از اینکه: ادلّه و اخبار حرمت تصویر، این دو مورد را شامل نیست [شاید روی همان حکمتی که ذکر شد و آن اینکه در اینها تشبّه به خالق مطرح نیست.]

قوله: هذا کله:

همهٔ این اقوالی که ذکر شد و نیز دو ویژگی ای که مطرح شد و فتوای به تحریم دادیم تماماً درموردی است که سازنده و به تصویر کشنده، به قصد حکایت و تمثیل و تشبّه به خالق این کارها را بکند، و امّا اگر ضرورت زندگی و نیازهای جامعه داعی و انگیزه شد بر اینکه انسان چیزی را بسازد و صنعتی را اختراع کند که شبیه مخلوقی از مخلوقات خداوند باشد حتی شبیه حیوانی از حیوانات باشد [مثلاً برای مسائل پزشکی اسکلت انسان یا اندام مصنوعی او را بسازند و ...] امّا قصد تشبّه نداشته باشد مانعی ندارد. [از اینجا معلوم می شود که مسئله تشبّه به خالق نزد شیخ حکمت نیست بلکه علّت حکم بوده و حکم دائر مدار آنست و با سخن قبلی ایشان که این را حکمت دانست منافات دارد.]

**قوله: ومنه:**

ضمناً از مطالب مذکور وجه النظر در کلام کاشف اللثام هم که قبلاً آوردیم روشن می شود زیرا که مطلق شبیه شدن مصنوعات بشری به مخلوقات الهی که مانعی ندارد بلکه با قصد حکایتگری ایراد دارد و سازندهٔ پیراهن قصد حکایتگری ندارد.

**قوله: ثم انّ:**

درعنوان مسئله آمده بود: تصویر صور ... حرام است، معنای تصویر روشن شد که ایجاد صورت [مجسمه یا بدون آن] باشد امّا میزان در صورت چیست؟ آیا ملاك صورت و هیکل کامل یک موجوداست بدون هیچ نقص و کاستی؟ یا بعض اجزاء هم در حکم کلّ است؟

**مقدّمه:** بلا اشکال در عناوین مأخوذه در لسان دلیل در متعلق یا موضوع حکم، دقت عقلی ملاك نیست زیرا که خطابات منزّل بر عموم و مخاطب به آنها عرف عام هستند، امّا ازاین که بگذریم درقدم اوّل مرجع ما خود شریعت می باشد یعنی باید حدود هرعنوانی را ازشرع مقدّس بگیریم. واگر شارع مقدّس معیاری عرضه نکرده بود نوبت به فهم عرفی می رسد و ملاك نظر عرف است.

با این مقدمه می گوئیم: ما نحن فیه از این قبیل است یعنی روایات بطور مطلق فرمود: من صوّر صورةً... یا من مثل مثالا ... .

امّا آیا فقط صورت و مثال کامل منظور است؟ یا ناقص را هم شامل می شود؟ بیان نکرده، پس باید به عرف و عقلاء و مخاطبین به این خطابات مراجعه کنیم.

و به نظر مرحوم شیخ رأی عرف اینست که: صورت یک موجود کامل و تام باشد، و این را مسلّم و مفروغ عنه گرفته و می فرمایند: اگر ملاك عرف است پس نقص برخی از اعضاء از قبیل نداشتن یک گوش مثلاً قادح نیست و مانع از حرمت

نمی شود. چون این مقدار را عرف مسامحه می کنند و صورت را کامل محسوب می کنند.

**قوله: و لیس:**

این جمله دفع دخل است، اصل اشکال اینست که: روایاتی داریم مبنی بر اینکه اگر صورت حیوانی را مشاهده کردید یا دراختیارتان بود بهتر است آن را به حال خود رها نکنید بلکه چشم او را بکنید یا سر او را بشکنید و بقیّه را واگذارید و ابقاء آن به حال خود کراهت دارد. ولی بعد ازتنقیص مانعی ندارد. [1]

حال کسی بگوید که اگر ابقاء صورت بعد از تغییر مذکور جایز است پس اصل احداث و ایجاد آنهم از ابتدا بصورت ناقص و بدون چشم و... مثلاً جایز باشد، چرا می گویند احداث و ایجاد حرام است؟

جواب اینست که: ازاین روایات نتوان بر جواز اصل تصویر ناقص استدلال نمود[زیرا که بقول مرحوم سیّد در حاشیه ص ۱۹ : و ذلک لأن ذلک حکم استحبابی لا وجوبی و معذلک متعلق بمقام آخر و هو التفصی عن کراهة الصلوة حال کونها فی مقابله او نحو ذلک فلا دخل له بالمقام.

و شاید وجه این باشد که ملازمه ای بین احداث و ابقاء نیست وای چه بسا اصل احداث ممنوع باشد ولی بعد از احداث بر بقاء آن مفسده ای مترتب نبوده و بقاء جایز باشد پس نتوان گفت: حالا که بقاء جایز است و لو بصورت کامل تا چه رسد به ناقص پس احداث هم جایز است.]

**قوله: و لو صور:**

حالا که ملاك تصویر صورت کامل شد، اگر هنرمند وتصویرگر و چهره پردازی بعضی ازاعضاء حیوان را به تصویر بکشد آیا جایز است یا حرام؟ می فرمایند:

---

(۱) وسائل الشیعه ج ۳ ص ۴۶۲ باب ۳۲ من ابواب مکان المصلّی

حرمت آن محلّ تأمل و بلکه ممنوع است [چرا که صورت انصراف به صورت کامل پیدا کرد و ناقص را شامل نیست.]

**قوله: و علیه:**

متفرع بر مطلب مذکور اگر مصوّری نصف صورت حیوانی یعنی از سر تا کمرگاه را تصویرکرد چه حکمی دارد؟ می فرمایند: اگر تصویر بگونه ای است که وانمود می کند که مثلاً یک انسان نشسته است که پائین تر از کمرش دیده نمی شود و تصویرگر به این نیّت آن نصف را کشیده، چنین تصویری حرام است چرا که صورت کامل است منتها انسان یا حیوانات دیگر حالات مختلفی دارند [گاهی در حالت قیام و گاهی قعود و گاهی خوابیده هستند و تصویر مذکور یک انسان نشسته یا خوابیده را نشان می دهد. پس حرام است [و بقول محقق ایروانی درحاشیه ص ۲۱ و ۲۲: تقدیر المصور و قصده مما لا اثر له انّما المدار صدق کون الصورة صورة حیوان تام او انسان تام علی قیام او قعود او اضطجاع عارياً اولابساً للباس او ملتّفاً بالرداء او مغطّیً باللحاف فربما لا یکون منقوشاً من اجزاء بدنه سوی وجهه ...]

واگر تصویر بگونه ای است که بیش از نصف بدن را وانمود نمی کند [مثل مجسّمه های نیم تنه ای که معمول است] دراینجا تارةً بر همین نصف هم صورت یک حیوان عرفاً صدق می کند باز حرام است و تارةً صدق عرفی ندارد دراینجا دو فرض متصور است:

۱ـ از اوّل که شروع به ایجاد صورت نمود قصدش همین نصف بدن بود نه بیشتر ولی وقتی نصف اوّل را ایجاد کرد تصمیمش عوض شد و دوباره شروع کرد به ساخت نیمهٔ دوّم دراین فرض از ابتدا تا نیمه کار حرامی نکرده زیرا که قصدش همان نصف بوده و برآنهم صورت حیوان صدق نمی کند، آری نیمهٔ دوّم را که شروع کرد یا به عبارت دیگر مشغول اتمام و تکمیل شد از حالا به بعد کار حرامی

می کند چرا که بر ابتدا تصویر صدق نمی کرد تا مشمول روایات باشد ولی بر اکمال تصویر صدق می کند پس حرام است.

۲ـ از ابتدا که شروع به ایجاد صورت کرد قصدش این بود که صورت کامل حیوانی را به تصویر بکشد ولی پس از تصویر نیمهٔ آن برایش بدا حاصل شد یعنی از رأی قبلی عدول کرد ونیمهٔ دیگررا تکمیل نکرد، این چه حکمی دارد؟ می فرمایند: از همان ابتدا که با قصد و عمد مشغول تصویر حیوانی شد کار حرامی کرده، و مشغول به حرام شده ولی سخن دراینست که این اشتغال به حرام از چه باب است؟ آیا از باب تصویر است که ازعناوین محرّمهٔ واقعیه است؟ یا از باب تجرّی و جرئت بر مولی است؟ وجهان:

۱ـ از باب تجرّی حرام است زیرا که علی الفرض حرام واقعی محقق نشد بلکه مصوّر بعضی از مقدمات حرام را [نیم تنهٔ اوّل] به قصد رسیدن به حرام واقعی [صورت کامل] انجام داد نه خود حرام را پس تجرّی است.

۲ـ از باب حرام واقعی و تصویرحرام است زیرا که عرفاً وقتی می گویند: فلان کار حرام است منظور اینست که اشتغال به آن کار را از روی عمد و قصد حرام است ومنتظر اتمام و به پایان بردن آن نمی شوند و لذا این مُصوّرِ مشغول حرام واقعی شده و ازاین باب مستوجب عقاب است.

**قوله: والفرق:**

گویا کسی می گوید: بنا بر وجه ثانی میان واجب و حرام چه فرق است که در واجب مثل نماز و حج و ... تا مکلف عمل را به پایان نبرد و مستوفی و کامل انجام ندهد او را مستحق ثواب نمی دانید ولی در حرام به مجرّد شروع او را فاعل الحرام و مستحق عقاب می دانید؟ جواب اینست که: قضاوت و فهم عرفی فارق ما بین واجب و حرام است که در واجب تا به پایان نرسد فاعل را مستحق ثواب نمی داند ولی در حرام به مجرّد شروع او را مستحق عقاب می داند.

**قوله: فتأمل:**

اشاره به اینست که: درحرام هم که به محض شروع او را مستحق عقاب می داند این دو نظربدوی است و چون خیال می کند که مکلف به آخر خط خواهد رسید و حرام واقعی را انجام خواهد داد چنین حکمی دارد ولی نظر و رأی نهایی عرف در آنجا هم همین است که حالا که به آخر نرسید و حرام واقعی انجام نشد پس عقابی نیست و این حکم را در واجبات هم دارد فلا فرق بینهما پس ازباب تجری باید باشد.

**قوله: بقي الكلام:**

تا اینجا مقام اوّل از بحث [یعنی اصل تصویر ومجسمه سازی یا نقاشی کردن صور حیوانات] به پایان رسید و انظار در مسئله روشن نشد[سه نظر] و قول مرحوم شیخ هم روشن شد [تصویرحیوانات مطلقا حرام و تصویرغیر ذوات الارواح مطلقا جایز.]

و امّا مقام ثانی: سخن در اقتناء ونگهداری تصاویر است: علی اختلاف المبانی که هر قولی چیزی را تحریم می کرد، آیا نگهداری تماثیل و تصاویری که اصل ساختن آن حرام بود، جایز است یا خیر؟ دراین رابطه نیز سه نظریه مطرح است:

۱ـ گروهی طرفدار جواز اقتناء و نگهداری و سایرتقلبّات از بیع و شراء و... هستند از قبیل مرحوم محقّق اردبیلی درشرح ارشاد[1] که فرموده: آنچه ازاخبار صحیحه واز فتاوای فقهاء شیعه مستفاد می باشد، جواز ابقاء صور محرّمه است.

واز قبیل مرحوم صاحب جواهر که حاکی و ناقل سخن مذکور از مقدس

---

(۱) مجمع الفائدة ج ۲ ص ۹۳

اردبیلی[۱] است که بدنبال حکایت، خود نیز این مطلب را تقریر و امضاء فرموده است.

و از قبیل مرحوم محقق ثانی در جامع المقاصد[۲] که صریحاً اعتراف کرده به اینکه: دلیلی بر حرمتِ ابقـاء واقتناء نداریم، سپس فرموده: حال کـه دلیلی نداریم، پس بیع و شراء صور ساخته شده جایزاست و اینها در حکم صلیب و صنم و آلات لهو و آلات قمار و ظروف طلا و نقره[که درالنوع الثانی بحث شد] نیستند.

و باز از قبیل محقق ثانی درحاشیهٔ ارشاد[۳] علامّه که: فتوی داده به جواز نظر به این صور که نوعی انتفاء به آنها است پس بالملازمه ابقاء هم جایز است.

۲ـ از ظاهر کلمات گروهی از بزرگان متقدّمین استفاده می شود کـه خرید و فروش تمثالها و تصاویر، حرام است [قهراً لازمه اش اینست که اینها مادّهٔ فساد هستند و باید مثل خمر و ... نابود شوند و ابقاء آنها ممنوع است.]

از قبیل مرحوم شیخ مفید در مقنعه: ایشان پس از اینکه خود خمر و ساختن و فروختن آنرا در عداد مکاسب محرّمه ذکر فرموده، بدنبال آن فرموده اند: صنم و بتها، صلیب ها، تمثالهای مجسّمه ای، شطرنج، نرد [نوعی آلت قماراست که در بحث قمار در مسئله پانزدهم تعریف خواهد شد.] و آنچه شبیه ما ذکر باشد از قبیل: صور غیر مجسّمه، مزامیر، برابط و ... تمامی اینها ساختنش حرام، خرید و فروشش هم حرام است.[۴]

و از قبیل مرحوم شیخ طوسی در النهایة: بُتها ـ صلیبها، [تماثیل مجسّمه]،

---

(۱) مجمع الفائدة ج ۲ ص ۹۳.

(۲) جامع المقاصد ج۴ ص۱۶.

(۳) حاشیهٔ ارشاد ص ۲۰۶

(۴) مقنعه ص ۵۸۷

صور [تماثیل غیر مجسّمه] شطرنج، نرد و جمیع انواع قمار [آلات قمار منظور است] حتی بازی کودکان با گردو، تمامی اینها ساختنش حرام، تجارت بااین اشیاء حرام، دخل و تصرف در آنها حرام، تکسّب با آنها و امرار معاش ازاین طریق نیز محظور و ممنوع است.[۱]

واز قبیل مرحوم ابن ادریس در سرائر که ظاهر عبارتش مثل عبارت شیخ طوسی است.[۲]

**قوله: و یمکن:**

مرحوم شیخ اعظم می فرمایند: برای قول به حرمت اقتناء صور می توان به نُه وجه استدلال کرد، و قائل به حرمت، ازاین وجوه می تواند استفاده کند.

**دلیل اوّل:** ببینیم وقتی شرع مقدس کاری را تحریم می کند و مثلاً می فرماید: صلیب سازی و صنم سازی و ... حرام می باشد، متفاهم عرفی چیست؟ متفاهم اینست که: وجود فلان معمول یعنی صلیب وصنم و ... مبغوض شارع است واصل بودن فلان شیئی را نمی خواهد چه وجود ابتدائی آن را که حین ساختن بوجود می آید و چه وجود استدامه ای آن را که با ابقاء محقق می شود [و بلکه اگر یک لحظه نمی خواهد ریخت آن را ببیند پس بطریق اولی دوام آن مطلوبش نیست پس ملازمه است میان حرمت ایجاد و حرمت وجود.]

**دلیل دوّم:** صحیحهٔ محمد بن مسلّم: سائل از حضرت راجع به تماثیل شجر و شمس و قمر پرسید، حضرت فرمودند: لا بأس ما لم یکن حیواناً، که مفهومش این بود: فاذا کان حیواناً ففیه بأس.[۳]

**کیفیت استدلال:** دراین سؤال سه احتمال وجود دارد:

---

(۱) نهایة ص ۳۶۳

(۲). سرائر ج ۲ ص ۲۱۵

(۳) قبلاً آدرس ذکر شد.

۱ـ سؤال از اصل عمل و ساختن تصاویر باشد و کاری به اقتناء ندارد.

۲ـ سؤال از اقتناء و نگهداری تصاویر و تماثیل باشد و کاری به عمل ندارد.

۳ـ سؤال ازهر دو باشد هم از صنعة التصاویر و هم از اقتناء آنها.

حال استدلال به حدیث مذکور بنا براینست که ما احتمال ثانی یا ثالث را بگیریم و بلکه احتمال ثانی را و بگوئیم: مسئلهٔ ایجاد و صنعت تصاویر مسئله ای است خاص به یک صنف که هنرمندان و نقّاشان و مجسمه سازان باشد و مبتلا به دیگران نیست.

ولی مسئلهٔ نگهداری و خرید و فروش تماثیل، مسئله ای است عام البلوی و مورد ابتلاء عموم، حال به همین قرینه بگوئیم: سائل از حکم مسئله ای که ای چه بسا خود هم مبتلا به آن بوده [نگهداری تصاویر] سئوال کرده نه ازمسئله ساختن آن، و اطلاق سؤال انصراف به این فرض دارد.

تنظیر: اگر در عرف، کسی به شما بگوید: سئلته عن الخمر، فاجاب بالحرمة، یعنی از فلانی راجع به خمر [معین نکرده که ساختن آن یا نوشیدنش] پرسیدم، و او در جواب گفت: حرام است، یا از فلانی راجع به عصیر عنبی پرسیدم. واودر جواب گفت: حلال و مباح است.

آیا از این تعابیر وسئوال و جوابها چه چیز متبادراست؟ بلا اشکال ذهن عرف به شرب خمر و عصیر که مسئله ای عام البلوی است منصرف می شود نه به ساختن آنها، ما نحن فیه هم من هذا القبیل، و بلکه ای چه بسا ما نحن فیه از جهتی اولویت داشته باشد که سؤال و جواب به اقتناء و نگهداری حمل و منصرف شود چرا که خمر و عصیر همانطوری که شربش عام البلوی است همچنین ساختن آنهم در دسترس عموم و موردابتلاء همگان است ولی بر خلاف صنعت تماثیل که ظرافتی دارد و ذوقی می طلبد که همگان آن را ندارند [الناس معادن کمعادن الذهب والفضه] و لذا بطریق اولی بر نگهداری حمل می شود.

و بالنتیجه به حکم مفهوم این حدیث، اقتناء الصور حرام است.

دلیل سوّم: سه فراز از روایت تحف العقول: دراین حدیث سه کبرای کلی آمده:

۱ـ وصنعة صنوف التصاویر ما لم یکن مثال الروحانی، پس تصاویر موجوداتِ ذواتُ الارواح حرام است. این مربوط به مقام اوّل که حالا مورد بحث نیست.

۲ـ انما حرم الله الصناعة التي یجیئي منها الفساد محضاً، یعنی منحصر خداوند صناعتی را تحریم نموده که هیچ جهت خیر و صلاحی در آن نیست نه خود دارای صلاح است و نه مقدّمهٔ یک چیز خوبی است بلکه مادّه فساد محض است و جز فساد از او متوقع نیست. پس به حکم این حدیث هر صناعتی که تحریم شد باید بدانیم که: یجیئي منه الفساد محضاً.

۳ـ صناعاتی هم که جز فساد از آنها انتظاری نیست، و به نفع و صلاح جامعه نیستند، همهٔ انواع و اقسامِ تقلبات درآنها حرام است [اعّم از بیع ـ شراء ـ هبه ـ امساك و نگهداری و ... ] حال ازاین دو کبرای کلی در ما نحن فیه استفاده می کنیم...

خداوند تصاویرِ حیوانات را حرام کرده است [به حکم فراز اوّل] «صغری».

و هر آنچه را خدا حرام کرده از اموری است که یجیئ منه الفساد محضاً «کبری».

پس تصاویر از اموری است که یجیئي منه الفساد محضاً «نتیجه».

سپس همین نتیجه را صغرای قیاس بعدی قرار داده و می گوئیم:

التصاویر یجیئ منها الفساد محضاً «صغری».

و کل ما کان کذلک فجمیع التقلب فیه حرام «کبری».

پس تصاویر ، هرگونه دخل و تصرفی و تقلبی از جمله امساک ونگهداری آنها حرام است «نتیجه» و مطلوب مستدل هم همین است.

دلیل چهارم: یک حدیث نبوی (ص) است: این روایت دو فراز دارد:

۱ـ لا تدع صورةً الاّ محوتها، یعنی هیچ صورتی را به حال خود وامگذار و رها نکن و آن را ابقاء ننما مگراینکه محو و نابودش کنی، پس به حکم نهی مذکور ابقاء، حرام و محو و اعدام واجب است. وهو المطلوب.

۲ـ و لا کلباً الاّ قتلته: یعنی هیچ کلبی را هم ابقاء مکن مگر اینکه آن را بکشی، [1] حال ما باشیم و ظاهر این فراز باید گفت که کلباً نکرهٔ در سیاق نهی است و مفید عموم می باشد و منظور اینست که: کلیهٔ کلاب واجب القتل و محرّم الابقاء هستند، در حالی که سابقاً در مبحث بیع کلاب تفصیلاً بیان شد که کلب صید و سایر کلاب محترمه یعنی ما شیه و زرع و بستان ، بیع و شراء آنها جایز و قهراً ابقاء نیز جایز خواهد بود و فوقش کراهت داشته باشد که آنهم معلوم نیست یا معلوم العدم است ، آنگاه به قرینهٔ وحدت سیاق باید گفت: پس در لا تدع صورةً هم حمل بر کراهت می شود نظیر اغتسل للجمعة وللجنابة و در نتیجه مدّعای مستدل را ثابت نمی کند.

و لذا مستدلّ می گوید: ما ظاهر لا تدع را در حرمت حفظ کنیم و از ظهور کلباً در عموم رفع ید می کنیم و آن را بر خصوص کلب هراش موذی [یعنی سگهای ولگردی که هار شده وموجب اذیّت و آزار دیگران است، و به این و آن حمله می کند] حمل می کنیم و می گوئیم: منظور این گونه کلاب است که چون موذی هستند، قتلشان واجب [اُقتل الموذی قبل ان یوذی] و ابقاء آنها حرام است. و درنتیجه فراز قبلی هم به ظهور نهی در حرمت باقی می ماند.

دلیل پنجم: روایتی که در کتاب قرب الاسناد به سند مؤلف از جناب علی بن

---

(۱) وسائل الشیعه ج ۳ ص ۵۶۲، باب سوّم از ابواب مساکن حدیث ۸

جعفر از برادر بزرگوارش عبدصالح جناب موسی بن جعفر (ع) نقل شده است:

علی بن جعفر می گوید: از امام (ع) در مورد تماثیل چنین پرسیدم: آیا لعب و بازی و سرگرمی باآنها صلاح است؟ حضرت فرمودند: لا، یعنی صلاح نیست. (۱)

ازاین روایت هم حرمت ابقاء صور را استنباط کرده اند.

**دلیل ششم:** روایتی که در تفسیر آیهٔ شریفهٔ «یعملون له ما یشاء من محاریب وتماثیل» وارد شده مبنی بر اینکه: والله ما هی تماثیل الرجال والنساء ... (۲)

**بیان ذلک:** گویا برای سائل شبهه ای پیش آمده که اگر تماثیل از دیدگاه شارع مقدس اشکال دارد پس چرا مورد مشیّت سلیمان بوده اند؟ و آیهٔ شریفه چه می گوید؟؟ و آیا تعلّق مشیّت به این امور با منصب نبوّت سازگار است؟

امام (ع) در جواب از این شبهه به شدّت این مطلب را انکار کرده و فرمودند: سوگند به خداوند آنچه متعلّق مشیّت بوده تماثیل شجر وامثال آن بوده [که جایزاست] نه رجال و نساء و در یک کلام حیوانات [که حرام است].

**کیفیت استدلال:** اینکه امام (ع) تعلّق مشیّت سلیمان رابه تماثیل انکار کردند، انکار به عمل و صنعت آنها بر نمی گردد تا منظور این باشد که صنعت آنها با منصب نبوت نمی سازد و حرام است و درنتیجه روایت از ما نحن فیه [بحث اقتناء] اجنبی است، بلکه به خود آن معمول و مصنوع بر می گردد، یعنی خود صور و وجود خارجی مجسمه ها و عکسهای حیوانات موردِ مشیّت نبوده سلیمان اینها را نخواسته بود.

و دلیل این مطلب ظاهرالآیه است. [بقول مرحوم شهیدی در حاشیه ص ۴۳: لعل وجه الظهوران الضمیرالمحذوف المنصوب علی المفعولیة لشاء راجع

---

(۱) قرب الاسناد ص ۲۹۵، حدیث ۱۱۶۵، وسائل الشیعه ج ۱۲ ص ۲۲۱ باب ۹۴ حدیث ۱۰

(۲) وسائل الشیعه ج ۳ ص ۵۶۱ باب ۳ حدیث ۴ و ۶

الی نفس الموصول قبله و هو عبارة عن المعمول بقرینة کونه مفعولاً لیعملون و لیس الاّ نفس الصور الخارجیة و لایمکن ان یکون عبارة عن اصل العمل الذی هو عبارة عن التصویر والاّ یلزم تعلّق العمل بالعمل و هو غلط.

در نتیجه روایت مذکور دلالت می کند بر اینکه: تعلق مشیت سلیمان به وجود تماثیلِ رجال و نساء از منکراتی است که با منصب نبوت نمی سازد، و چنین چیزی حرام است، پس وجود تماثیل حرام است و هوالمطلوب.

**دلیل هفتم:** مفهوم مخالفت روایت صحیحهٔ زراه از امام باقر (ع):

**حضرت فرمود:** بودن تماثیل درخانه ها اشکالی ندارد مشروط بر اینکه رؤس آنها تغییر داده شود آنگاه واگذاری بقیّه بلا مانع است [1] مفهوم شرط این جمله آنست که: پس اگرتغییری درراْس تمثال داده نشود ماندنش اشکال دارد و فیه بأس، پس ابقاء تماثیل به حالِ خود حرام است. و هوالمطلوب.

**دلیل هشتم:** روایت المثنی از امام صادق (ع):

**حضرت فرمودند:** علی (ع) بودن صور را در بیوت مکروه می داشت. [2]

**کفییت استدلال:** از طرفی روایت مذکور از مولی علی (ع) نقل شده و از طرفی در باب ربا روایت دیگری از حضرتش نقل شده مبنی بر اینکه: علی (ع) حلال را مکروه نمی دانست. [3] و ما از ضمیمه این دو حدیث و تشکیل یک قیاس شکل ثانی نتیجه می گیریم، به این صورت: صور مکروه است «صغری» حلال مکروه نیست «کبری» پس صور حلال نیست «نتیجه» و وقتی حلال نبود قهراً حرام خواهد بود، و هوالمطلوب.

**دلیل نهم:** روایت حلبی ازامام صادق (ع) که درکتاب مکارم الاخلاق آمده:

---

(۱). وسائل الشیعه ج ۳ ص ۵۶۴ باب ۴ حدیث ۳

(۲) وسائل الشیعه ج ۳ ص ۵۶۱ باب سوم از ابواب مساکن حدیث ۳

(۳) وسایل ج۱۲ ص۴۴۷ باب ۱۵ حدیث اول.

امام فرمود: برای من طنفسه ای [بقول سید در حاشیه ص ۲۱ : و فی بعض النسخ قطیفه و فی القاموس الطنفسة مثلثة الطاء و الفاء و بکسر الطاء و فتح الفاء و العکس ...]

[یعنی پلاسی که روی اسب می اندازند] از شام هدیه آوردند که در آن تماثیل پرنده بود. و من فرمان دادم و رأس این پرنده تغییر داده شد و مانند هیئت درختی شد.(۱)

کیفیت استدلال: از اینکه امام فرمود: فامرت به و مادّه امر بکار برد این مادّه ظهور در وجوب دارد یعنی حتماً باید تغییرداده شود و تغییر واجب و ابقاء حرام است. و هوالمطلوب.

**قوله: و فی الجمیع:**

مرحوم شیخ پس از نقل تمامی وجوه تسعة بر حرمت اقتناء صور، از مجموعهٔ اینها دو جواب می دهند و آنها را ردّ می کنند.

جواب اوّل: یک یک این وجوه مورد نظر و تأمّل و قابل مناقشه است و هیچکدام تامّ الدلالة نیست.

امّا وجه النظر در دلیل اوّل: آنچه که دلیل داریم و تحریم شده است همان ایجادِ صور و ساختنِ آنها است و امّا وجود آنها [استدامة و پس از ساختن و خلاصه ابقاء آنها] مبغوض نیست و دلیلی بر مبغوضیت آن نرسیده و تا رفع و نابود کردن آن واجب باشد. و اینکه گفتید: ملازمهٔ عرفیه است بین مبغوضیت ایجاد با مبغوضیت وجود. ما این را قبول نداریم ومیگوئیم کلیت ندارد، گاهی در بعض موارد به دلائل خاصی ملازمه وجود دارد مانند باب تنجیس مسجد که روایات می گوید: ادخال نجاست در مسجد و احداث نجاست در آن حرام است به مناط اینکه حفظ حرمت آن لازم است.

(۱) مکارم الاخلاق ص ۱۳۲، و وسائل الشیعه ج ۳ ص۵۶۵ باب ۴ حدیث ۷.

و ما می فهمیم که: آنچه مبغوض شارع است نفس وجود نجاست در مسجد است و در نتیجه دفع آن واجب و ابقاء آن حرام است. [و گاهی هم ملازمه نیست فی المثل: ایجاد ولد از راه زنا حرام و مبغوض شارع است ولی پس ازایجاد، وجودِ و لد الزنا مبغوض نیست و نابود کردن آن واجب نیست بلکه باید حفظ شود، تعلیم و تربیت پیدا کند و ...] و ما نحن فیه از همین قسم دوّم است.

وای چه بسا اصل ایجاد مفاسدی دارد که شارع مقدس می داند و لذا تحریم کرده، ولی پس از ایجاد، نفس وجود خارجیِ آن دارای آن مفاسد نباشد و حرام نشود.

و امّا وجه النظر در دلیل دوّم: خود مستدّل در مقام استدلال، جواب خود را داد زیرا که سه احتمال درست شد و یک احتمال این بود که شاید مربوط به صنعة التماثیل باشد نه اقتناء آن و واضح است که اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، پس این دو روایت هم به ضرس قاطع دلیل بر حرمت اقتناء نیست. و اینکه مستدل احتمال ثانی را تقویت کرد به اینکه: نگهداری عام البلوی است و ...

می گوئیم: این صحیح است ولی دلیل آن نیست که اصل صنعت آن مغفول عنه باشد و مورد سؤال واقع نشود بلکه آنهم مرکوز در اذهان است و جای سئوال دارد و احتمال اینکه مراد راوی این باشد یک احتمال قوی و عقلائی است و نتوان نادیده گرفت [مخصوصاً امثال محمدبن مسلم که کارشان این بود که روایات مختلفه را می گرفتند و یاد داشت می کردند و ازهر بابی سؤال یا سئوالاتی مطرح می کردند تا احکام همهٔ اصناف و طبقات روشن شود.] پس شاید سئوال از اصل عمل بوده، و تا آنجا اصل مطلب مرکوز در اذهان است که سئوال از اقتناء در رتبهٔ پس از شناخت اصل حرمت صنعت است یعنی اگر ساختن حلال باشد که جای سئوال از اقتناء نیست بلکه آنهم قطعاً حلال است، هنگامی نوبت به سئوالی از اقتناء می رسد که ابتدا اصل صنعت را بپرسیم و وقتی حرام شد، می پرسیم آیا

نگهداری هم حرام است یا خیر؟ پس شاید از اصل صنعت پرسیده شده و دلیل بر حرمت اقتناء نیست.

و امّا وجه النظر در دلیل سوّم: به قرینهٔ اینکه در حدیث تحف العقول، ابتدا صناعات را دو دسته کرده:

[۱ـ آنهائی که هم منافع حلال بر آنها مترتّب است وهم حرام، و دارای دو جنبه هستند مثل شمشیر.

۲ـ آنهائی که فقط و فقط دارای جهات حرام هستند و هیچ جهت صلاح و منفعت حلالی در آنها نیست] سپس با ادات حصر و کلمهٔ انّما فرموده: انّما حرم الله ... چنین حصری یک حصر اضافی و نسبی است یعنی منحصراً ازاین دو قسم مذکور قسم ثانی تحریم شده، آنی که فائده‌اش منحصر در حرام است، و لا یترتب علیه الاّ الفساد، او حرام می‌باشد. و این گونه حصری منافی نیست با اینکه قسم ثالثی درمیان باشد که چیزی نفس صنعت و ایجادش حرام باشد ولی بعدالوجود لایترتب علیها الفساد، و درنتیجه وجودش حرام نباشد.

**قوله: نعم:**

ممکن است به قرینهٔ اینکه ازاین فراز بوی علیّت می آید و درمقام بیان ضابطهٔ کلی از برای فرق ما بین صنایعِ حلال و حرام می باشد و صرفاً درمقام این نیست که از دو قسم مذکور، قسم ثانی حرام است بلکه درمقام بیان تعلیل است که چرا قسم ثانی حرام و قسم اوّل حلال است؟

و دراین مقام فرموده: انّما حرم الله ... حال به این قرینه کسی بگوید: چنین حصری، حقیقی بوده، و معنایش اینست که هر صنعتی را خدا حرام کرده بدانید که فساد محض است و چون تصویر را شرع حرام کرده پس به حکم برهان انّ کشف می کنیم از ملاك و مقتضی حرمت که همان فساد محض بودن است.

نتیجه: دو احتمال وجود دارد:

۱ـ حصر اضافی باشد که منافی با عدم حرمت ابقاء نیست.

۲ـ حصر حقیقی باشد که منافی باجواز ابقاء است، و اذا جاء االاحتمال بطل الاستدلال.

و امّا وجه النظر در دلیل چهارم:

دو قرینه در خود روایات هست که به برکت آنها نهی لا تدع صورةً.... حمل بر کراهت می شود:

۱ـ درجمله بعدی فرموده: و لا کلباً الاّ قتلته، که مفید عموم است و ظاهرش اینست که: همهٔ کلاب واجب القتل هستند، و قطعاً نتوان به این ظاهر اخذ کرد پس باید به برکت اجماع و اخباری که در بیع کلاب بود از این ظهور درحرمت ابقاء صرف نظر نموده و برکراهت حمل کنیم [مستدل ازظهور در عموم رفع ید کرد و کلب را بر کلب هراش موذی حمل کرد و ظاهر نهی را اخذ کرد.

و شیخ انصاری ره در جواب از ظهور نهی در حرمت رفع ید می کنند و ظهور عموم را ابقاء می کنند و احتمالش هم ما را بس است.] و درنتیجه لا تدع دراین فراز بر کراهت حمل شد و به قرینهٔ وحدت سیاق لا تدع صورةً هم حمل بر کراهت می شود.

۲ـ در پاره ای از همین روایات، ذیلی و جمله ثالثی دارد به عنوان اینکه: و لا قبراً الاّ سوّیته یعنی هیچ قبری را وامگذار مگر اینکه آن را تسویه کنی و پشت قبر را هموار و مسطح بسازی نه به شکلی که ازبدعتهای ناصبیان است که تسنیم باشد [در شرح لمعه ج ۱ ص ۶۶ می خوانیم:

و تسطیحه لا یجعل له فی ظهره سنم لانه من شعار الناصبیة و بدعهم المحدثة مع اعترافهم بانه خلاف السنة مراغمة للفرقة المحقّة.]

و ظاهر این فراز آنست که: تسویه واجب، وابقاء قبر به غیر این حالت حرام است، در حالی که بالاجماع تسویه مستحب و ترک آن مکروه است، پس باز لا

تدع دراینجا نهی تنزیهی و کراهتی است و به قرینهٔ وحدت سیاق، لا تدع صدر حدیث هم حمل بر کراهت می شود و حرمت را که مدعای مستدل بود ثابت نمی کند.

و امّا وجه النظر در دلیل پنجم:

روایت علی بن جعفر (ع) بر بیش از کراهت لعب با صورت، دلالت نمی کند زیرا تعبیراتی از قبیل: لا خیر فیه، لاَ احبّه، لا یصلح و ... بیش از مرجوحیّت فعل و کراهت آن دلالتی ندارند، و مسئلهٔ کراهت را ما نیز قبول داریم که نگهداریِ صور مکروه است و بلکه ما بالاتر از کراهت، حرمت را قائل هستیم در صورتی که لعب به صورت به درجهٔ لهوی برسد که در مسئله ۲۰ خواهد آمد که اللّهو حرام [ و ضمناً فرق میان لهو و لغو و لعب در همان مسئله خواهد آمد. ]

و امّا وجه النظر در دلیل ششم:

مستدلّ مدعی بود که ظاهر الآیه مقتضی است که انکار امام (ع) به تعلّق مشیّت سلیمان نسبت به وجود معمول و مصنوع باشد به بیانی که گذشت. و مرحوم شیخ در جواب ادّعا می کنند که: الظاهر رجوع الانکار به مشیّت سلیمان (ع) نسبت به عمل و صنعت تماثیل است [و بقول مرحوم شهیدی درحاشیه ص ۴۳: الظاهر کون المراد من المشیة المتعلقة بالتماثیل، هوالمشیة الاختیاریة اذالمشیة بمعنی الحبّ الذی کان الانسان مضطراً فیه لیس امراً قبیحاً منکراً منافیا لمنصب النبوّة حتی ینکره الامام و یصرفها الی تعلّقها بتماثیل الشجر، و من المعلوم انّ المشیّة الاختیاریة هنا لیست الاّ اذنه (ع) فی عمل الصور او تقریره فیکون المفعول المحذوف هوالعمل المضاف الی الضمیر الراجع الی الموصول فلا یتم الاستدلال به علی حرمة الاقتناء، مضافاً الی انّ غایة ما یدل علیه الانکار انه لا یلیق بمنصب النبوّة و هو اعم من الحرمة لان فعل المکروه ایضاً لا یلیق به. ]

به نظر می آید که نیازی به این حرفها نیست بلکه ظاهر آیه اینست: یعملون له ما یشاء، و ماء موصوله از مبهمات است و نیاز به مبیّن دارند و کلمهٔ من محاریب و تماثیل بیانگر آنست که متعلّق مشیّت تماثیل است آنگاه نظیر آنچه در ارتباط با روایت محمد بن مسلم گفته شد دراینجا هم می گوئیم که: سه احتمال وجود دارد:

۱ـ مراد صنعت تماثیل باشد.

۲ـ مراد اقتناء آنها باشد.

۳ـ مراد هر دو باشد، و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، پس نتوان به این روایت هم استدلال کرد.

و امّا وجه النظر در دلیل هفتم.

مفهوم صحیحه این بود که: فاذا لم یغیّر الرأس ففیه بأس ...

شیخ اعظم ره می فرماید: بأس در اینجا بر کراهت حمل می شود نه حرمت، آنهم یا کراهت مطلقا چه برای نماز و چه حالات دیگر، و یا کراهت برای خاطر خصوصِ نماز، .

و دلیل حمل بر کراهت یکی اینست که خود کلمهٔ بأس ظهورش در حرمت قوی نیست و یکی هم بخاطر اینکه ذیل خود روایت داشت: «و ترک ما سوی ذلک» یعنی بکلّی محو و نابود کردن را واجب نکرد و اقتناء را حرام ندانست، پس از این حدیث هم برای قولِ به حرمت نتوان استفاده کرد.

و امّا وجه النظر در دلیل هشتم:

اینکه فرمود: علی (ع) حلال را مکروه نمی داشت، مراد حلال در برابر حرام نیست که به معنی الاعم باشد و هر یک از واجب و مستحب و مباح و مکروه را شامل شود تا اگر چیزی حلال نبود حتماً حرام باشد، بلکه مراد اباحهٔ به معنای اخص یعنی متساوی الطرفین است و علی (ع) مباح را مکروه نمی داشت نه

هر حلالی و لو مکروهات را، زیرا که علی (ع) قطعاً مکروهات را کراهت داشت [همانطوری که حرام مبغوض حضرت بود هکذا مکروه منتهی درجهٔ مبغوضیّت متفاوت است.]

وقتی مراد از حلال، مباح متساوی الطرفین شد می گوئیم: صور مکروه است «صغری» حلال [به معنای اخص] مکروه نیست «کبری» نتیجه اینست که پس صور حلال به معنای اخصّ یعنی مباح نیست و این می سازد با اینکه مکروه باشد، و دلیل برحرمت نمی شود، زیرا از اثباتِ اعّم اثبات اخص لازم نمی آید.

و امّا وجه النظر در دلیل نهم:

شیخ اعظم ره می فرماید: این حدیث که اصلاً ظهور در وجوب ندارد [زیرا که امام فرموده: فامرت به یعنی من امر کردم به تغییر رأس طائر، امّا آیا این کار واجب است؟ بر همه واجب است؟ حکم اخلاقی است؟ امام شخصاً بدش می آمده؟ و ضعیت روشن نیست و لذا وجوب تغییر و حرمت ابقاء از آنهم مستفاد نیست.]

**قوله: ولو سلّم:**

جواب دوّم مرحوم شیخ از ادلّه و اخبارمذکور:

در جواب اوّل، در دلالتِ تمامی ادلّه واخبار مذکور خدشه کرده و ظهور آنها را در مطلوب مستدّل ردّ کردیم، اینک در جواب ثانی می گوئیم: بر فرض که اصل ظهور آنها را پذیرفته و قبول کنیم که اینها بر حرمت اقتناء دلالت دارند.

امّا می گوئیم: در مقابل این اخبار، اخبار و روایات دیگری داریم که با اخبار مذکور معارض بوده و برعدم حرمتِ اقتناء و ابقاء صور دلالت می کنند [و بدنبال تعارض، قوانین باب تعادل و تراجیح پیاده می شود.

و آن اینکه: در وهلهٔ اوّل اخبار الجواز که ذیلاً خواهد آمد ازحیث دلالت اقوی واظهر هستند و یقدم الاظهر علی الظاهر و بدین وسیله ظواهر را توجیه

کرده و حمل برکراهت می نمائیم.

و درمرتبهٔ ثانیه اگر هم اظهر نباشند و هر دو ظاهر باشند باز اخبار الجواز اکثر هستند و موجب رجحان و قوت آنها است ونوبت به اخبار المنع نمی رسد و باید راجح را اخذ و مرجوح را طرح کنیم.

و دروهلهٔ سوّم برفرض که از هر حیث متساوی باشند می گوئیم: تعارضا و تساقطا و به اصل عملی رجوع می کنیم که همان اصل برائت در شبههٔ تحریمیه باشد.]

**قوله: مثل صحیحة:**

در اینجا شش روایت از روایات جواز را می آوریم:

۱ـ صحیحهٔ حلبی از امام صادق (ع):

**حضرت می فرماید:** گاه شده که برخاسته و برای نماز آماده می شوم و حال آنکه پیش روی من و مقابل چشمانم متکا یافرشی هست که در آن تماثیل پرندگان وجود دارد [ومن قبل ازشروع به نماز] جامه ای را بر روی آن پُشتی می اندازم [و مشغولِ نماز می شوم.] [۱]

کاملاً پیدا است که محو و نابود کردن واجب نیست و اقتناء و ابقاء حرام نیست والاّ باید امام آن را نابود می کرد.

۲ـ روایت علی بن جعفر (ع) از برادر بزرگوارش امام هفتم (ع):

**ازامام پرسیدم:** انگشتری که در او نقش تمثالهای پرندگان یا درنده ای باشد آیا با این انگشتر می توان نماز خواند؟ حضرت فرمودند: لابأس[۲] یعنی آری می شود نماز خواند باز کیفیت استدلال روشن است که اگر ابقاء حرام و امحاء واجب بود، حضرت نمی فرمود: لا بأس.

---

(۱) وسائل الشیعه ج ۳ ص ۴۶۱ باب ۳۲ من ابواب مکان المصلّی، حدیث ۲.
(۲) وسائل الشیعه ج ۳ ص ۴۶۳، باب ۳۲، حدیث ۱۰.

۳ـ روایت علی بن جعفر (ع) از برادر بزرگوارش موسی بن جعفر (ع):

ازامام پرسیدم: خانه ای استکه در آن صورت و مجسّمهٔ ماهی یا پرنده وجود دارد و اهل منزل با این صور سرگرمی و بازی می کنند، آیا درآن خانه می توان نماز خواند؟

حضرت فرمودند: خیر، مگر اینکه رأس آن صورت را قطع کنند و فاسد شود.[1]

کیفیت استدلال: با توجه به اینکه بعدش فرموده: و ان کان قد صلی فلیس علیه اعادة.

می گوئیم: این لا حتّی یقطع ... برای نماز است لالنفسه، تا دلیل بر حرمت نفسیِ ابقاء باشد ولو در خصوص مجسّمه که مورد حدیث است تاچه رسد به غیر مجسّمه که بطریق اولی حرام نیست.

۴ـ روایت ابی بصیر از امام صادق (ع):

از حضرت پرسیدم: پشتی یا فرشی است که درآن تماثیلی وجود دارد حکمش چیست؟

حضرت فرمودند: باکی بدان نیست و اشکالی ندارد که دربیت تماثیلی باشد.[2]

پرسیدم: تماثیل چیست؟ فرمودند: هر چیزی که وطی می شود یعنی گام بر روی آن نهاده می شود و زیرپا واقع می شود فلا بأس [واین تماثیل هم چنین است پس اشکالی ندارد.]

بعضی ها خواسته اند اطلاق این حکم امام (ع) به لابأس را حمل کنند و مقید نمایند به آن تماثیلی که اصل صنعت آنها جایز است که همان نقش غیر جاندار باشد.

---

(۱) وسائل الشیعه ج ۳ ص ۴۶۳، باب ۳۲ حدیث ۱۲.

(۲) وسائل الشیعه ج ۳ ص ۵۶۴ باب ۴ حدیث ۲.

ولی مرحوم شیخ می فرماید: آهنگ سؤالی که در آن کلمهٔ تماثیل آمده و جمع با الف و لام مفید عموم است و نیز عموم جواب امام (ع) که فرمودند: کل شیئی یوطأ فلا بأس، از تقیید مذکور اباء دارند پس به عموم و اطلاق حدیث اخذ کرده و می گوئیم: ابقاء تصاویر حیوانات هم جایز است.

۵ـ روایت دیگری از جناب ابی بصیراز امام صادق (ع):

به امام عرض کردم: ما درنزد خود و منازلمان و سائد و پشتی ها یا فرشهائی را می گسترانیم که درآن تماثیلی وجود دارد واینها را فرش زیر پای خود می سازیم، حضرت فرمودند: آن تماثیلی که پهن می شود و فرش واقع می گردد و بر روی آن راه می روند باکی به آنها نیست [حتی مکروه هم نیست] و منحصراً تماثیلی که بر دیوار یا پرده یا تخت نصب شده باشد و نقش بسته باشد اینها کراهت دارند[1][وتارة حرام نیستند.]

۶ـ روایت قرب الاسناد از علی بن جعفر (ع) از موسی بن جعفر (ع):

از حضرت پرسیدم: مردی است که درمنزلش تماثیلی وجود دارد یا در پردهٔ منزل تصاویری هست و او از آنها آگاه نشده و درآن خانه نمازهائی خوانده، سپس بعد از مدتی آگاه شده، حالا پس از علم و اطلاع چه چیز بر عهدهٔ او است؟ [اعاده بکند یا نه؟].

حضرت فرمودند: تا حالا که ندانسته چیزی برعهده اش نیست [و نمازش صحیح است] ولی حالا که فهمید باید پرده را بکند، رؤس تماثیل [معلوم می شود مراد مجسّمه است] را بشکند.[2]

کیفیت استدلال: ظاهر این حدیث اینست که: امر امام (ع) به کسر رأس برای خاطرآنست که آن اطاق، محلّ نماز بوده [یعنی نفس ابقاء حرام نیست و

---

(۱) وسائل الشیعه ج ۱۲ ص ۲۲۰، باب ۹۴ من ابواب ما یکتسب به حدیث ۴.

(۲) قرب الاسناد ص ۱۸۶ حدیث ۶۹۲، ووسائل الشیعه ج ۳ ص ۳۲۱ باب ۴۵ حدیث ۲۰.

لاجل الصلوة و تنها در این حالت آن حکم را دارد] و شاهد این خصوصیت آنست که حضرت نسبت به تمثال در پرده امر به تغییر دادن ومحو کردن ننمود بلکه به کندن پارچه اکتفی کرد. پس نفس نگهداری ضرری ندارد و حرام نیست.

**قوله: ومنه:**

از بیانی که در روایت فوق داشتند گریزی می زنند به روایت صحیحهٔ زراره که مفهومش این بود: فاذا لم تغیّر ففیه بأس، و می فرماید: این بأس در فرض عدم تغییررأس هم باز مطلق نیست بلکه برای خاطر نماز است.

۳ـ نظریّه سوم در باب اقتناء:

**قوله: و کیف کان:**

یعنی بأس مذکور برای خصوص نماز باشد یا مطلقا، نظر نهائی ما در باب اقتناء اینست: اخبار زیادی داریم مبنی براینکه: نماز خواندن در منازلی که در آن تماثیلی وجود داشته باشد مکروه است مگر اینکه این تماثیل تغییر داده شوند، یا دارای یک چشم باشند، یا پارچه ای روی آنها افکنده شود، که دراینصور مکروه هم نخواهد بود.

حال مستفاد ازاین اخبار کثیره اینست که اتّخاذ و نگهداری تماثیل جایز است البته به نحو مکروه، و عموم این اخبار، هم تماثیل مجسّمه ای و هم غیرمجسّمه ای را شامل می شود.

**قوله: و یؤیّد:**

مویّد کراهت هم اینست که: ائمه (ع) در اخبار فراوانی میان چند امر ذیل جمع کرده اند:

۱ـ نگهداری صور و تماثیل درمنزل.

۲ـ نگهداری کلب در منزل.

۳ـ نگهداری ظرفی که بول در آن مجتمع شده، فی المثل از معصومین (ع)

در حدّ استفاضه وارد شده که: جبرئیل امین علی نبیّنا و آله و علیه السلام فرموده: ما فرشتگان به بیتی که درآن صورت انسانی باشد وارد نمی شویم، و به بیتی که درآن بول می شود وارد نمی شویم، و به منزلی که درآن کلبی باشد وارد نمی شویم.[1]

و در پاره ای از روایات امر چهارمی را اضافه کرده و آن اینکه درخانه ای که درآن جنبی باشد وارد نمی شویم.[2]

حال وجهُ التأیید بلا شک اقتناء کلب و اناء کذائی، و وجود جنب در بیت حرام نیست بلکه مکروه است و به قرینهٔ وحدت سیاق، اقتناء صور هم مکروه خواهد بود.

وامّا اینکه این روایات را مؤید کراهت قرار داد نه دلیل، برای اینکه: شاید کسی به این قرینه اعتنا نکند و بگوید: اقتناء صور حرام است و لو بقیّه جایز باشد، ولی حق اینست که قرینهٔ مذکور از قرائن معتبرهٔ عرفیه است پس باید اینرا دلیل قرار داد نه مؤیّد.

نتیجهٔ نهائی: به اعتقاد مرحوم شیخ: اقتناء تماثیل مکروه است. و این رأی ثالثی است در برابر دو رأی قبل که حرمت و جواز بود.

دو نکته: ۱ـ مرحوم سیّد در حاشیه ص ۲۲ سه فرع را ذیلاً و پس از اتمام بحث مکاسب آورده اند که قابل ملاحظه است. ۲ـ و مرحوم شهیدی نیز در حاشیه ص ۴۳ و ۴۴، اخبار باب را چند دسته کرده و به نسبت سنجی میان آنها پرداخته اند که دیدن آنهم خالی از لطف نیست.]

---

(۱) وسائل الشیعه ج ۳ ص ۴۶۵ باب ۳۳ حدیث ۳.

(۲) وسائل الشیعه ج ۳ ص ۴۶۵ باب ۳۳ حدیث ۶.

## (۵)
## (مسأله پنجم ـ تطفیف)

پنجمین مسئله از مسائل نوع چهارم، پیرامونِ یکی دیگر از اعمال محرّمه به نام «تطفیف» است. و دراین رابطه چهار نکته مطرح است:

**نکتهٔ اوّل: معنای لغوی واصطلاحیِ تطفیف:**

کلمهٔ تطفیف مصدر باب تفعیلِ و ازمادّهٔ طَفَفَ مشتق است، و طفیف به معنای چیز اندك و ناچیز است، و چون کنار هرچیزی، اندکی از آنست به آن طف می گویند.

و واژه تطفیف به معنای تنقیص و تقلیل است، یعنی کم کردن و کاستن از چیزی، و مُطفّف به کسی گویند که هر چیزی یا کاری را کم کند و از آن بکاهد و آن را ناقص سازد، چه کم کردن از کیل و وزن باشد، و یا از شمارش و ذرع و متر وهکتار وجریب و ... باشد که از اینها بدزدد و کاری را ناتمام انجام دهد و حتی مأمور یا مزدوری که مدّت کارش را ناقص نموده و از وقت می دزدد مطفّف است.

امّا در اصطلاح:

تطفیف در مصطلح فقهاء به معنای کم فروشی و تقلیل در داد وستد است منتها دو گونه تفسیر شده:

الف: به عقیده شیخ اعظم ره تطفیف کم کردن و کاستن از کیل و وزن است و مخصوص اجناس و امتعه ای است که مکیل یا موزون باشند و امّا کم کردن و تنقیص و بَخس در شمارش در اجناس معدودات مثل تخم مرغ و گردو و ... و در چیزهائی که به ذرع ومتر هکتار و جریب معامله می شود مثل پارچه و زمین و ... از لحاظ موضوع داخل درعنوان تطفیف نیستند، آری از لحاظ حکمی به

تطفیف ملحق می شوند.

دلیل مرحوم شیخ اینست که در خود قرآن مطففین را اینگونه تفسیر کرده:

الذّین اذا اکتالوا علی الناس یستوفون، واذا کالوهم او وزنوهم یخسرون. سورهٔ ۸۳ آیه ۳ و ۴، یعنی مطففین کسانی هستند که هرگاه از مردمان به پیمانه ستانند مستوفی و به پُری می ستانند، و آنگاه که برای مردم پیمانه کنند، یا وزن نمایند زیان می رسانند و کم وکسر می کنند. یعنی وقتی خود از فروشنده ای مکیل یا موزونی را خریداری می کنند، پیمانه ها را پُر کرده و لبریز و مالامال می کنند و کم نمی گذارند، ولی هر گاه گندم یا جو و ... را به دیگری می فروشند کم کرده و پیمانه ها را سرخالی و ناقص تحویل می دهند.

کیفیت استدلال: در آیهٔ مذکور مطففین را به کم کنندگان در کیل و وزن تفسیر کرد پس معلوم می شود معنای اصطلاحی تطفیف همین است.

ب: به عقیدهٔ مرحوم سیّد در حاشیه ص ۲۲: تطفیف به معنای عام کلمه است و هریک از کم کردن در کیل و وزن وعدّ و ذرع و ... را شامل است و در نتیجه بَخس یعنی کم کردن در عدّو ذرع هم موضوعاً داخل در عنوان مورد بحث است.

و متن عبارت سید ره از این قرار است: بل الظاهر انه اعم فهو بمعنی مطلق التقلیل [ در کیل و وزن یا چیزهای دیگر] قال فی القاموس: الطفیف القلیل، و عن المصباح: التطفیف مثل التقلیل وزناً ومعنی ...

نکته دوّم: تطفیف به حکم ادلهٔ اربعه حرام است:

امّا قرآن: در سورهٔ مطففین فرموده: ویل للمطففین ... یعنی هلاکت و نابودی برای کم فروشان است، نابود باد اینگونه کسان، و نفرین دلیل برتحریم آنست.

و نیز در آیه دیگر فرموده: ولا تبخسوا الناس اشیائهم، یعنی اشیاء و اموال را

بَخس و تنقیص نکنید و به ثمنِ بخس وناچیز معامله نکنید، نه اینهم به عمومش مکیل و موزون و معدود و ... را شامل است و دلیل بر لحوق حکمی عدّ و ذرع به کیل و وزن است.

و امّا سنّت: روایات ازتطفیف و کم فروشی منع کرده است که مرحوم صاحب وسائل درج ۱۲ وسائل الشیعه ص۲۵۸ باب ۶ دو روایت را آورده است.

و امّا اجماع: امت اسلامی برتحریم تطفیف متفق هستند، چرا که نصّ قرآن بود.

و امّا حکم عقل: تطفیف نوعی فریب دادن و کلاه گذاری و خیانت و ظلم است که قبح عقلی دارد و بالملازمه حرمت شرعی دارد.

نکتهٔ سوّم: تناسب طرح بحث: علاّمه ره در کتاب قواعد[1]، تطفیف را در ردیف مکاسب محرّمه ذکر کرده است، در حالی که به نظر می‌آید: آنکه مستقیماً از مکاسب می‌باشد نفس بیع و شراء است وامّا تطفیف از توابعِ بیع و شراء است و به خود آن امرار معاش نمی‌شود، پس چگونه آن را از مکاسب شمرده اند؟ مرحوم شیخ دو وجه ذکر می‌کنند:

۱ ـ شاید ذکر تطفیف در عِداد مکاسب از باب استطراد باشد یعنی مقصود اصلی نیست و صرفاً به ادنی مناسبتی عنوان شده یعنی از باب اینکه بالاخره از توابع معامله است آمده [کما اینکه کذب و غیبت و ... نیز استطراداً آمده و سیأتی.]

۲ ـ و یا اینکه تطفیف واقعاً از جملهٔ مکاسب است و جای اصلیِ آن باب مکاسب است و استطرادی نیست به این بیان که: مراد از تطفیف مجرّد کم فروشی نباشد، بلکه مراد علاّمه اینست که شخصی این عمل را کار و کسب و شغل خویش ساخته و از این طریق امرار معاش کند به این صورت که خود را کیل

(۱) قواعد ج۱ ص۱۲۱.

کننده یا وزن کننده قرار دهد و این عمل را به عهده بگیرد و با بایع قرار داد کند که او به سود بایع تطفیف کند و اجناسی بایع را که به کیل تحویل مشتری می دهد در این پیمانه کردن قدری کم و ناقص کند و مستوفی نباشد و متقابلاً بایع هم مبلغی به عنوان کار مزد در مقابل تطفیف به او بدهد و وی از این راه ارتزاق کند که اگر مراد این باشد تطفیف هم از جملهٔ مکاسب محرّمه است.

**قوله: و لو وازن:**

**نکتهٔ چهارم:** حال اگر فروشنده ای در معامله ای تطفیف نمود و کم فروشی کرد آیا این معامله باطل می شود یا خیر؟ [مرحوم شیخ بحث را روی جنس ربوی برده ولی باید دانست که: بقول مرحوم ایروانی در حاشیه ص ۲۳، بحث کلّی است و اختصاص به ربوی ندارد.]

شیخ می فرماید: اگر جنس ربوی را [اجناسی که مکیل و موزون باشند ربوی یعنی ربابردار هستند] با همجنس خود موازنه کند مثلاً گندم خود را با گندمِ مشتری، و در مقام وزن یا کیل در یکی از آندو تطفیف و تقلیل کند یعنی گندم مشتری را که وزن می کند مثلاً صد من کامل بکشد ولی گندمِ خود را مثلاً ۹۰/ من بکشد و تحویل دهد، آیا این معامله صحیح است؟

مسئله دارای سه صورت است:

۱ ـ گاهی معامله بریک وزن معلومِ کلّی واقع شده یعنی فروشنده گفته: صد من گندم به تو می فروشم در مقابل صد من گندم، مشتری هم گفته: قبول کردم، در اینجا هر یک از ثمن و مثمن صد من گندم کلّی است و معیّن نکرده که این گندمِ خارجي یِا آن دیگری باشد، پس معاوضه روی کلّی انجام شده و صد منِ کلی به ذمّه هریک از متعاملین آمده، بعد در مقام تسلیم، آقای فروشنده بجای صد من، نود من گندم وزن کرده و به مشتری می دهد.

در این صورت حکم اینست که: معامله در جای خود صحیح است و طرفین

مشغول الذمه شده اند و تا ذمه را بطور کامل فارغ نسازند همچنان اشتغال باقی است پس نسبت به ما نقص یعنی ده من، آقای فروشنده مشغول الذمّه است و باید بپردازد و معامله باطل نیست.

۲ـ معامله روی یک موزون معیّن انجام شده یعنی مقصود طرفین بیع همین موجود معیّن خارجی است مثلاً می گوید: بعتک هذه الصبرة، و قید نمی کند که وزنش چقدر است، بلکه می گوید: هرچه هست و نیست همین مقداری که اینجا جمع است می فروشم ولی مشتری معتقد بود که این موجود خارجی صد من است [و معامله غرری نبود تا باطل شود] ولذا در برابر صد من گندم، آن را خریداری کرد. بعد از شراء که وزن کرد و تحویل گرفت دید که ۹۰ من است. حکم این صورت: چنین معاوضه ای بکلّی فاسد و باطل است هم نسبت به ۹۰ من و هم ده من ـ نه اینکه فقط بالنسبة به ما نقص باطل باشد، و سرّ مطلب اینست که چنین بیعی ربوی است و هو باطلٌ.

۳ـ معامله روی همین موجود معین خارجی که با اشارهٔ حسّی بدان اشاره شده، انجام گرفته است منتهی شرط ضمن العقد هم دارد یعنی فروشنده گفته: بعتک هذه الصبرة علی ان یکون مأة مَنٍ که وزن معین را ضمن بیع آورده بگونه ای که در واقع مشار الیه و موجود خارجی معوّض نیست بلکه همان عنوان خاص یعنی صد من بودن ملاك است، بعد که وزن کردند / ۹۰ من در آمد و عنوان با مشارالیه مخالف در آمد یعنی مشار الیه / ۹۰ و عنوان ۱۰۰ بود.

حکم این صوت: بعید نیست که باز هم معامله صحیح باشد زیرا که عنوان صد من موضوعیت دارد که آنهم کلّی است و به صورت اوّل از سه صورت ملحق است.

**قوله: و یمکن:**

همین صورت ثالث را به گونهٔ دیگری می شود محاسبه کرد و آن اینکه:

**مقدّمه**: در باب خیارات بحثی است که آیا: الثمن یقسط علی الشروط ام لا؟ یعنی کلّ ثمن در مقابل عینِ مبیع واقع می شود؟ یا بخشی از آن ولو ناچیز در برابر شروط و قیود ضمن العقدی قرار می گیرد؟ دو مبنا وجود دارد که در جای خود باید بحث شود.

حال بنابر تقسیط باید گفت: این معامله صحیح است زیرا که ۹۰/ من در برابر ۹۰/ من فروشنده واقع می شود و ۱۰ من در برابر شرط مذکور و چون شرط تخلّف کرده، حق الخیار تخلّف شرط درست می شود ولی معامله لطمه نمی بیند. و بنابر عدم تقسیط باید گفت: معامله باطل است زیرا که تمام صد من در مقابل ۹۰/ من واقع می شود و چون همجنس با همجنس است ربا بوده و بیع ربوی باطل است.



## (۶)
## (مسأله ششم ـ تنجیم)

مسئله ششم از مسائل نوع چهارم راجع به تنجیم است.

می فرمایند: تنجیم حرام است. تنجیم در لغت به معنای اختر شناسی ـ و معرفة النجوم ـ و رصد کردن ستارگان است. و در اصطلاح اهل فن به معنای مطالعه در اوضاع واحوال فلکیّه و بررسی دقیق در اوضاع ستارگان است که چه زمانی مثلاً خسوف پیدا می شود؟ کی کسوف می شود؟ و... کار منجّم نظر در احوال نجوم است.

و در اصطلاح فقهاء به نقل از جامع المقاصد[1] عبارتست از: خبردادن از احکام مربوط به نجوم [از قبیل خسوف ـ کسوف ـ سرما ـ گرما ـ بارندگی ـ خیر و شر، نفع و ضرر، جنگ و صلح ـ موت و حیات، فقر و غنا و ...] و این خبرها مستند باشد به محاسبهٔ حرکات فلکیّه یعنی حرکات سیّارات، و اتصالات کوکبی یعنی اقترانات و ابتعادات آنها که اگر فلان ستاره به فلان ستارهٔ دیگر نزدیک شود چه خواهد شد، یا اگر فلان کوکب از فلان کوکب دیگر دور شود و فاصله بگیرد چنین و چنان می شود.

مرحوم شیخ پس از یک تعریف اجمالی از موضوعِ بحث، می فرمایند:

توضیح مطلب به گونه‌ای که همهٔ جهات فقهی ـ علمی و اعتقادیِ آن روشن شود منوط به چهار مقام از بحث است بحثهای قابل طرح:

۱ ـ آیا انسان حق دارد در اوضاع فلکیه مطالعه داشته باشد و به بررسی اوضاع و احوال ستارگان بپردازد؟ بلاشک آری و قرآن تصریح می کند که: قل انظروا ماذا فی السموات والارض، و اینقدرافق دید فکر و نظر را وسیع می گیرد.

---

(۱) جامع المقاصد ج۴ ص۳۱.

۲ـ آیا حق داریم که پس از مطالعات و محاسبات و رسیدن به نتائجی، از اوضاع فلکیه و خسوف و کسوف و ... خبر دهیم آنگونه که در تقاویم هست، در فن هوا شناسی، و در میان منجّمین مطرح است؟

۳ـ رابطه اوضاع فلکیّه با حوادث ارضی و خیر و شرّ و نفع و ضرر و جنگ و صلح و... و اینکه آیا اوضاع خاص فلکی در این حوادث ارضی تأثیر دارند یا نه؟ مثلاً طلوع ستارهٔ سهیل چه تأثیری در میوه ها دارد؟ ماه چه نقشی در جزر و مدّ دریا و ... دارد؟

۴ـ آیا اوضاع فلکی مستقل در تأثیر بوده و علت تامّه حوادث ارضی هستند؟ یا عادّة الله براین جاری شده که بدنبال فلان وضع فلکی فلان اثر را در اجسام سفلی ایجاد کند؟ و یا این اوضاع نقش اعدادی دارند؟ همهٔ اینها نکاتی است قابل طرح و بررسی و در ضمن مباحث آتیه به عمدهٔ اینها پرداخته شده.]

قوله: الاوّل:

مقام اوّل از چهار مقام، راجع به این است که: اگر کسی در علم نجوم متخصّص شود و با اوضاع کواکب آشنا شود و در اثر مطالعه و محاسبهٔ سیر کواکب [و کلّ فی فلک یسبحون] از اوضاع و احوال فلکی وحوادث جوی خبر دهد في المثل بگوید درفلان تاریخ و سال و ماه و روز و ساعت، سیّارهٔ ارض در اثر سیر و حرکتی که دارد به نقطه ای می رسد که میان ماه و خورشید حائل شده و فاصله می افکند و بالنتیجه سبب خسوف و گرفتگی قرص قمر می گردد [زیرا که کرهٔ ماه نیز مثل کرهٔ ارض ذاتاً تاریک و ظلمانی است و نورش را از شمس می گیرد.]

یا مثلاً خبر دهد از اینکه در فلان تاریخ سیّارهٔ ماه یا سیّارهٔ زهره و... میان زمین و خورشید حائل شده و سبب کسوف و گرفتگی شمس می گردد [منتهی چون کرهٔ قمر به ماه نزدیک است حیلولت آن بین الارض و الشمس محسوس

است و با چشم عادی هم می توان آن را مشاهده نمود.

ولی زهره و امثال آن چون خیلی از ما فاصله دارند حیلولت آنها میان شمس و ارض به چشم عادی مشاهدهٔ نمی شود آری با چشم مسلّح و تلسکوپهای قویِ امروزی می توان براحتی آن را درك کرد.]

[یا مثلاً خبر دهد از اینکه چرا ماه در شب اوّل به شکل هلالی مشاهده می شود و سپس در تربیع اوّل یعنی تا شب هفتم نیمه تمام می گردد و در تربیع دوّم یعنی شب چهاردهم بدر تمام می شود و در تربیع سوم یعنی شب ۲۱ باز به تدریج از آن کاسته شده و نیمه می گردد و در تربیع چهارم یعنی شب ۲۸ به کلی ناپدید می گردد و بقول قرآن: والقمر قدّرنا منازل حتی عاد کالعرجون القدیم] «سوره یس ۳۹» حال سئوال اینست که: آیا خبر دادن از اوضاع فلکیه [خسوف ـ کسوف ـ اقترانِ کواکب به یکدیگر ـ ابتعاد آنها از یکدیگر و ...] براساس محاسبات نجومی که مبتنی برسیر کواکب است، شرعاً جایز است یا حرام؟

مرحوم شیخ می فرماید: آری چنین اخباری بلامانع است [همانطوری که دانشمندان علوم تجربی براساس مطالعات و آزمایشها خبر می دهند که مثلاً فلان معجون گیاهی فلان اثر را دارد، فقیهان در اثر محاسبات فقهی و اصولی خبر می دهند که فلان کار مثلاً واجب است و حکمی را استنباط می کنند، همچنین منجّمین هم در رشتهٔ تخصّصی خود روی مطالعات و محاسبات فلکی چنین اخباری داشته باشند.] پس چنین اخباری حرام نیست بلکه جایز است. و اخبار از اوضاع فلکی دوگونه است:

۱ ـ گاهی بصورت جزمی و به ضرس قاطع است، اگر اخبارش مستند به برهان باشد که مقدّمات آن از امور یقینی تشکیل یافته است.

۲ ـ و گاهی بصورت ظنّ و گمان خبر می دهد، اگر اخبارش مستند به یک سلسله امارت ظنّیّه باشد.

**قوله: وقد اعترف:**

این تنها ما نیستیم که خبر دادن از اوضاع فلکیه را جایز می دانیم بلکه سیّد مرتضی[1] و شیخ ابوالفتح کراجکی[2] صاحب کتاب کنز الفوائد و جماعتی دیگر هم که در باب تنجیم فتوای غلیظ و شدید دارند و تنجیم را بطور کلی انکار کرده و امری منکر شمرده و تحریم نموده اند آنها نیز این قسمت را تجویز می کنند.

از این دو بزرگوار مطلبی حکایت شده که حاکی از تجویز این قسم است، و آن مطلب اینست که: برخی قیاس کرده اند اِخبار از اوضاع فلکیه را با اخبار از حوادث ارضیّه و گفته اند: همانطوری که مَنجمین در خبر دادنشان از اوضاع فکلیّه مصیب هستند و خبرشان مطابق واقع در می آید، هکذا در اِخبارشان از حوادث ارضیّه [که مثلاً در نزد فلان وضع فلکی فلان حادثه در زمین اتفاق می افتد، اگر فلان ستاره به فلان ستارهٔ دیگر نزدیک شود در روی زمین خیری یا شرّی رخ می دهد، جنگی یا صلحی واقع می شود ـ موتی یا حیاتی ـ فقری یا غنائی، و ...] هم مصیب هستند و اگر پیشگوئی کردند که مثلاً گرانی و ارزانی و ... پیش خواهدآمد سخنشان حتماً مطابق واقع است.

مرحوم سیّد و شیخ کراجکی در ردّ این استدلال فرموده اند: قیاس مع الفارق است و یک فرق ذکر کرده اند اوضاع فلکیه یعنی خسوفات و کسوفات و نزدیک شدن ستارگان به یکدیگر و یا دور شدن و فاصله گرفتن آنها از یکدیگر و غایت ارتفاع یا انخفاض فلان ستارهٔ قطبی و میل اعظم شمالی و جنوبیِ شمس و تعیین مدار حرکت سیّارات و ... اموری هستند که براساس محاسباتِ نجومی انجام می گیرند و این علم هم مثل سایر علوم دارای اصول و قواعد مستحکم و

---

(۱) به نقل مفتاح الکرامه ج۴ ص۸۰، رسائل الشریف المرتضی المجموعة الثانیة ص۳۱۱.

(۲) کنز الفوائد ج۲ ص۲۳۵.

متقنی است. [اگرچه برخی از اصول علم هیئت قدیم یعنی هیئت بطلمیوسی یا مجسطی بتوسط علم هیئت جدید یعنی هیئت کپلری و کپرنیکی منهدم شده مثل مرکزیّت زمین وگردش شمس بدور آن و... ولی بسیاری از اصول همچنان ثابت ومورد قبول است.]

ولذا اگر کسی در این علم کار کشته باشد و به آن اصول صحیحه و قواعد سَدیده دست یابد می تواند از این اوضاع فلکی خبر دهد.

امّا حوادث ارضیّه و اینکه منجّمِ منکر خداوند و یا مشرك معتقد باشد که واقعاً فلان وضع فلکی در فلان خیر یا شرّ یا نفع یا ضرر ارضی تأثیر دارد و افلاك در کائنات مؤثر هستند [به نحو علت تامه و یا جزء العلة المؤثرة] و ارادهٔ الهی نقشی ندارد و هرچه هست همین تأثیرات جوّی و مادّی است و به طلوع فلان ستاره فال بد بزند و سفر یا تزویج یا شروع هر کاری را شوم بداند و ترك کند یا با مشاهده فلان ستاره فال نیک بزند و... و از خداوند و مبدء کل هستی که زمام امر همهٔ موجودات در دست او است فاصله بگیرد و چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند و بیراهه برود، منجّمین در اینگونه از اخبارات مصیب نیستند و نتوان اینها را به اوضاع فلکیه قیاس کرد.

**قوله: ولو لم یکن:**

و بهترین شاهد بربطلان قیاس مذکور اینست که: منجّمین در اخبارشان از اوضاع فلکیّه دائماً مصیب هستند و آنچه را از خسوف و کسوف و... خبر می دهند دقیقاً واقع می شود و خطا ندارد ولی در اخبارشان از حوادث ارضیه و خیر و شر و سود و زیان و... معمولاً خطا می کنند و تیرشان به سنگ می خورد تا آنجا که صواب و مطابقت با واقع در اینگونه از اخبارات بسیار نادر است و ای چه بسا پیشگوئی یک انسان تخمین زن که همه اش روی حدس وگمان حرفهائی می زند و چیزی را شوم و نحس و بد یُمن یا چیزی را خیر وخوش یُمن می داند از

پیشگوئیهای منجّمین صوابش بیشتر باشد در حالی که برهیچ اصل صحیحی استوار نیست.

در نتیجه قیاس نمودنِ اخبار از حوادث ارضیه، به اخبار از اوضاع فلکیه مع الفارق است. و زورگوئی محض ناشی از ضعف عقیده و کمی حیاء و زیادی تجریّ و جرئت برخدا است.

مرحوم محقق ثانی در جامع المقاصد[1] اخبار از اوضاع فلکی را تجویز فرموده و جواز را با دو دسته از روایات تایید کرده است که خود ائمه (ع) هم به این امور اشاره کرده اند:

یکدسته روایاتی که می گوید: در حالی که قمر در برج عقرب است مسافرت مکروه است و ترك اولی است.[2]

دسته دیگر اخباری که می گوید: در حالی که قمر در برج عقرب است ازدواج کراهت دارد و ترك اولی است[3].

[سه نکته: ۱ـ از این روایات استفاده می شود که میان فلان وضع فلکی و فلان امر ارضی رابطه است منتها بعداً روشن خواهد شد که ربط علّی و معلولی نیست بلکه کشف است کما سیأتی.

۲ـ منجّمین، منطقه البروج را که یک دائرهٔ فرضی است به دوازده جزء قسمت کرده وهر جزئی را یک برج دانسته اند و نامهای بروج دوازده گانه عبارتند از: برج حمل ـ ثور ـ جوزاء ـ سرطان ـ اسد ـ سنبله ـ میزان ـ عقرب ـ قوس ـ جدی ـ دلو ـ حوت.

۳ـ منجّمین برای انتقال قمر به برج عقرب آثاری ذکر کرده اند از جمله:

---

(۱) جامع المقاصد ج۴ ص۳۲.

(۲) وسائل الشیعه ج۸ ص۲۶۶ باب ۱۱ من ابواب آداب السفر.

(۳) وسائل الشیعه ج ۱۴ ص۸۰ باب ۴۵ من ابواب مقدمات النکاح آدابه

هجوم همّ و غم بر دلهای مردمان وقوع فتنه ها و جنگها، زیادی سرقتها ـ عدم انسجام امور، و فور امراض و ... ]

**قوله: ولکن:**

مرحوم شیخ انصاری می فرماید: فرمایش سیّد مرتضی در این فراز که فرمود قیاسِ اخبار از حوادث ارضیه به اخبار از اوضاع فلکیه مع الفارق است، فرمایش متینی است.

ولی اینکه فرمود: منجّمین در خبر دادن ازاوضاع فلکی دائماً مصیب هستند، ما این را قبول نداریم و معتقدیم که اشتباهات آنان [همانند خطاهای دانشمندان سایر رشته ها] در محاسبات فلکی خیلی خیلی زیاد و از شماره بیرون است.

و روی همین اصل برخبرهای منجّمین عادل نتوان اعتماد کرد تا چه رسد به فسّاق آنها.

و سرّ مطلب آنست که: اگر اخبار از فلان وضع فلکی مبتنی برحسّ باشد می توان آن را پذیرفت و به احتمال خطا اعتنا نکرد چرا که بناء عقلاء در اخبار از حسیّات براصل عدم خطا است.

و نیز اگر خبرهایشان مبتنی بر یک سلسله امور حدسیّهٔ قریب به حسّ و کالبدیهی باشد باز قابل قبول است.

فی المثل بگوید: امروز قمر در برج عقرب است، یا امروز شمس از برج حوت به برج حمل منتقل شد و ... که اشتباه در اینها خیلی کم و تفاوت سخن منجّمین و تقاویم بسیار ناچیز است.

ولی اگر خبرها صد در صد نظری و روی محاسبات فلکی بود که آنهم مبتنی بریک سلسله اصول و قواعد صد در صد نظری و فکری بود خطا خیلی می شود و محاسبات گوناگون و فراوان می گردد و نتوان به این امور اعتماد کرد.

[شاهد مطلب سخنانی است که در شرح لمعه در مبحث علامت قبله برای

اهل عراق و یمن و ... بیان شده و اشتباهات فاحشی است که بزرگانِ امثال شهید اوّل و علاّمه و دیگران مرتکب شده‌اند و مرحوم شهید ثانی آنها را محاسبه کرده است. ]

**قوله: ویمکن:**

در امور شبه بدیهی هم که خبر می دهد الآن ماه وارد فلان برج شده اگر دو منجم عادل خبر دهند از باب شهادت در موضوعات، حاکم شرع می تواند بدان اعتماد کرده و برای تعیین مدّت بدهی یا قرارداد دیگر بدان اعتماد کند و براساس آن قضاوت نماید که مثلاً مدت فلان بدهکاری به سر آمده و باید بدهکار از عهده برآید و یا به نذرش وفا کند و ...

**قوله: الثانی:**

مقام دوّم از چهار مقام مورد بحث: خبر دادن از حوادثی که در زمین حادث می شوند چه حکمی دارد؟ آیا منجّم می تواند خبر دهد از اینکه در هنگام فلان وضع فلکی [از قرب و بعد کواکب ـ مقابلهٔ دو کوکب با یکدیگر و ... ] در روی زمین فلان حادثه [خیری ـ شرّی، موتی، حیاتی و ... ] اتفاق خواهد افتاد؟ [آنهم با این ویژگی که منجّمی موحّد وخداشناس است و به هیچ وجه معتقد به ربط علّی بین اینها نیست.

یعنی نه آن وضع فلکی را علت تامّهٔ این حادثهٔ ارضی می داند و نه آن را مقتضی و جزء العلّه می داند بلکه رابطه، رابطهٔ کاشف و مکشوف است یعنی فلان وضع فلکی کاشف از اینست که به ارادهٔ مطلقهٔ الهیّه [که فعّال ما یشاء است] در روی زمین در این هنگام فلان حادثه رخ خواهد داد، و مسبِّب الاسباب را مؤثر اصلی می شناسد و [لا مؤثر فی الوجود الاّ الله. ]

مرحوم شیخ می فرماید: همانطوری که در مقام اول اِخبار از اوضاع فلکیه جایز بود، هکذا در این مقام هم اخبار از حادثات ارضیّه به کیفیتی که ذکر شد

بلامانع است و منجّم یا هر فردی براساس تجربه ای که کسب کرده یا از دیگری برایش نقل شده بطورظن و گمان و یا حتی بطور قطع و یقین خبر دهد که مثلاً در بیست و چهار ساعت آینده هوا بسیار سرد یا گرم خواهدبود، یا امشب باران خواهد آمد و... چه اینکه نمونهٔ این مطلب برای خواجه نصیر الدین طوسی قدس سرّه القدوسی که احیاء گردانش نجوم بوده، اتفاق افتاده و آن اینکه: جناب خواجه در یکی از مسافرتها، شبی را در اثناء بیابان میهمان آسیابانی شد و چون تابستان بود و هوا گرم، موقع استراحت فرمود: من پشت بام می خوابم، آسیابان گفت: امشب باران خواهد آمد، برای حفظ از باران بیا پائین و درون کلبه بخواب، خواجه نگاهی به آسمان نمود و محاسباتی انجام داد و هیچ امری که نشانه آمدن باران باشد ندید ولذا اعتنا نکرد و خوابید، و آنشب باران آمد، خواجه بسیار متعجّب شد و ازآسیابان سبب را پرسید که تو از کجا فهیمدی که امشب باران خواهد آمد. آسیابان گفت: من سگی دارم و هر شب که بنا است باران بیاید این سگ به درون خانه آمده و در دهلیز می خوابد و این برای من تجربه شده و امشب هم از اوّل شب اینگونه بود ولذا من بطور قطع از آمدن باران خبر دادم.[1]

**قوله: ثم انّ:**

روایات فراوانی که در ذمّ منجّم گری و ردّ سخنان آنان و تصدیق نکردن منجّمین وارد شده که در مقام ثالث مقداری از آنها بیان خواهد شد.

یا مقصود از آنها آن خبرهائی است که مستند به تجربهٔ قطعی نباشد [فیراد به غیر هذا.]

و یا آن اطلاقات انصراف دارد به غیر این صورت یعنی صورتی را که اعتقاد به ربط علّی و تاثیر و تأثر باشد شامل می شود نه مقام ثانی را و از تعریف تنجیمِ حرام هم همین مستفاد بود، که فرمود: الاخبار عن احکام النجوم باعتبار

---

(۱) قصص العلماء ص۳۷۴ و۳۷۵ قصه را نقل کرده است.

الحرکات الفلکیة ... یعنی بدین سبب که حرکات فلکیه را سبب و مؤثر بداند در حوادث ارضیّه.

[البته این تعریف خیلی ظهوری در این مطلب ندارد و با اخبار برنحو مقام ثانی هم سازگار است.]

**قوله: الثالث:**

مقام ثالث از چهار مقام راجع به اینست که: منجّمی از یک سلسله حادثات ارضیّه [خیرات ـ شرور ـ بیماریها ـ مرگ و میرها و ...] خبر دهد و اینها را مستند کند به همان اوضاع فلکیه و واقعاً معتقد باشد که علت تامّهٔ فلان حادثه، فلان وضع فلکی است و یا به نحو جزء العلّة و مقتضی اینها نیز اثر دارند، [نظیر اعتقادی که مفوضه نسبت به کل عالم دارند که آن را در بقاء مستغنی از مؤثر دانسته ومی گویند: لو جاز علی الواجب العدم لما ضرّ العالم و ...]

مرحوم شیخ می فرماید: آن تنجیمی که در اصطلاح فقهاء مطرح است و درفقه مورد بحث می باشد همین قسم است و از ظواهر فتاوی و نیز از تعبیرات نصوص و روایات استفاده می شود که چنین خبر دادنی حرام مؤکّد است و گناهش سنگین است، اینک به عنوان نمونه روایاتی را عرضه می کنیم:

۱ ـ محقّق اول ره در کتاب معتبر(۱) روایتی را بطور مرسل از رسول خدا نقل کرده مبنی براینکه: هرکس منجّم یا کاهن را تصدیق کند [و خبر دادنهای آنان را از حوادث آینده باور کند] به آنچه برپیامبر خداوند (ص)نازل شده کفر ورزیده است.

[منجّم براساس محاسبات نجومی از آینده خبر می دهد ولی کاهن براساس ریاضاتی که کشیده، ارتباطی که با جنّ و ... دارد پیشگوئیهای می کند و تفصیل کهانت در مسئله ۱۹ از سری مسائل نوع رابع خواهد آمد.]

(۱) معتبر ج۲ ص۶۸۸.

شیخ اعظم ره می فرماید: این حدیث به رساترین بیان، حرمت تنجیم را دلالت می کند.

۲ـ روایت نصر بن قابوس از امام صادق (ع):

همانا منجم ملعون است، کاهن ملعون است، ساحر ملعون است[1]

[راجع به سحر و جادو هم در مسئله دهم از سری مسائل این نوع بحث خواهیم کرد و بقول مرحوم شهیدی در حاشیه:

المنجم انما یخبر عن الاموالتی سیکون فیما بعد مستنداً الی الاوضاع الفلکیة والکاهن یخبر عن الامور الکائنة فی الحال او الاستقبال مستنداً الی قوّة نفسانیّة له والساحر من له قوة علی الاضرار فی بدن الغیر وایذاء الغیر والتفریق بین الزوجین و ...]

این روایت هم چون تعبیر به لعن کرده، ظهور در تحریم دارد.

۳ـ در نهج البلاغه چنین می خوانیم: هنگامی که مولی علی (ع) می خواست به مسافرتی برود، یکی از اصحاب آن حضرت [که با علم نجوم سروکار داشت] عرض کرد: اگر الساعة حرکت کنی و مسافرت بروی خوف این دارم که به مرادت نرسی و این پیش گوئی را از طریق علم نجوم می گویم، حضرت برآشفت و فرمود: آیا تو گمان می کنی که ساعت خیر و شر را تو بیان می کنی؟ تو هستی که می گوئی فلان ساعت ساعت خیر است و اگر کاری انجام شود خوب است و اگر سفری در پیش داری ازگزند حوادث درامانی؟ و اگر فلان ساعت بروی حتماً ضرری متوجه تو خواهد شد؟ هرکس تو را در این سخن تصدیق کند قرآن را تکذیب کرده [که زمام امور همه چیز را بدست خدا می داند و همه را مدد گرفتهٔ از امداد الهی می داند و بقول حکیم سبزواری:

ازمة الامور طراً بیده　　والکل مستمدّة من مدده.]

---

(۱) وسائل الشیعه ج۱۲ ص۱۰۳ باب ۲۴ حدیث ۷.

و از استعانت الهی مستغنی شده است، و برای رسیدن به محبوب و مطلوب و دور شدن از مکروه و مکروب [بلاها ومصیبتها] نیازی به کمک از خداوند ندارد بلکه از تو می پرسد و فال نیک یابد می زنی و او براین اساس کارها را تنظیم می کند.

تا اینجا که حضرت فرمود: ای مردم از فراگیری علم نجوم بپرهیزید مگر به مقدار ضرورت یعنی به مقداری که در خشکی یا در دریا هدایت شوید و بتوسط ستاره مسیر حرکت را تشخیص دهید [که بقول قرآن: وبالنجم هم یهتدون] و بیش از حد ضرورت با آن سروکار نداشته باشید، چرا که دانش نجوم کم کم شما را به کهانت و پیشگوئی های غلط می کشاند و کاهن مثل ساحر و در حکم او است و ساحر درحکم کافر است و کافر هم که در جهنم است.[1]

۴ـ نظیر همین حکایت، داستان دیگری است که میان حضرت امیر و یکی دیگر از منجّمین پیش آمده: حضرت باز قصد سفری داشتند، منجّمی حضرت را از این سفر نهی کرد و گفت: به صلاح شما نیست.

حضرت به او فرمودند: بگو بدانم در شکم این چهارپا چیست؟ آیا بچهٔ او نر است یا ماده؟ منجم گفت: اگر محاسبه بکنم میدانم، حضرت فرمود: هر کس تو را براین سخن تصدیق کند قرآن را تکذیب کرده که می فرماید:

ان الله عنده علم الساعة و ینزل الغیث و یعلم ما فی الارحام وماتدری نفس ماذا تکسب غداً و ما تدری نفس بایّ ارض تموت، انّ اللّه علیم خبیر.[2]

سپس فرموده: رسول خدا (ص) چنین ادعائی نداشت که تو داری، آیا تو گمان می کنی که خیر و شر امور را میدانی؟ ساعت خوب را از بد تمیز می دهی؟ که فلان ساعت برای سفر خوب است؟ فلان ساعت بد است؟ هرکس تو را در

---

(۱) نهج البلاغة ص۱۰۵، خطبهٔ۷۹.

(۲) لقمان ـ ۳۴.

این گفتار تصدیق کند از خداوند مستغنی شده و نیاز به استعانت از او ندارد و به تو نیازمند تر است تا به خداوند، چرا که هرلحظه ارادهٔ کاری نمود به تو مراجعه کرده و تو طالع او را دیده و حکم می کنی به خیرات و شرور.[۱]

۵ـ روایت عبد الملک بن اعین از امام صادق (ع) که در من لایحضره الفقیه آمده: راوی می گوید: به امام صادق (ع) عرض کردم: من مبتلا شده ام به مطالعه در نجوم [یعنی مریض این کار هستم و خیلی علاقمندم و این کار را می کنم.] هر وقت می خواهم کاری انجام دهم اوّل به نجوم مراجعه می کنم اگر طالع خیر [کوکبی را که طلوع کرده و بدان فال نیک می زنند] را ببینم اقدام می کنم و اگر طالع شرّ را ببینم ترك می کنم و مسافرت نمی روم.

حضرت فرمود: آیا براساس محاسبات نجومی قضاوت و حکم هم می کنی؟ [ای تحکم بانّ الامور الفلکیة مؤثرة فی الامر المستقبل؟]

عرض کردم: آری.

فرمودند: کتابهای نجوم را بسوزان[۲] [چرا که اینها از کتب ضاله شده در حق تو.]

۶ـ روایت فضیل بن عمرو که در معانی الاخبار مرحوم صدوق آمده: در تفسیر آیهٔ شریفهٔ: و اذا ابتلی ابراهیم ربه بکلمات ...

حضرت فرمود: و امّا کلمات که جناب ابراهیم بدانها آزمایش شد عبارتند از:

الف: ماذکرناه یعنی همینکه براساس کواکب و اوضاع فلکیه به خیر و شر بودن حکم کند و یا ما ذکرنا یعنی آزمایش به خمسهٔ طیّبه.

ب: معرفت و شناخت نسبت به اینکه باریتعالی قدیم است.

---

(۱) وسایل الشیعه ج۸ ص۲۶۹ باب ۱۴ من ابواب آداب السفر حدیث۴.

(۲) من لا یحضر ج ۲ ص۲۶۷ حدیث ۲۴۰۲، و وسائل الشیعه ج۸ ص۲۶۸ باب ۱۴، حدیث اوّل.

ج: شناخت توحید حقّ و تنزیه حق از اینکه شبیه و نظیری داشته باشد.

و در این جهت آنقدر ابراهیم پیش رفت که به ستارگان و ماه و خورشید نگاه کرد و در آنها اندیشید و از راه افول و غروب آنها برحدوث آنان و از راه حدوث بروجود مُحْدِث وآفریدگار، استدلال کرد [اشاره به آیات شریفهٔ ذیل است:

فلما جنَ علیه اللیل رأی کوکباً قال هذا ربّی فلمّا افل قال لا احبّ الآفلین فلمّا رأی القمر بازغاً قال هذا ربّی فلمّا افل قال لئن لم یهدنی ربّی لا کونن من القوم الظالمین فلمّا رأی الشمس بازغة قال هذا ربّی هذا اکبر فلمّا افلت قال یا قوم انی بریئ مما تشرکون - انّي وجهت وجهی للذي فطر السموات والارض حنیفاً و ما انا من المشرکین. سورهٔ انعام آیات ۷۶ تا ۷۹].

سپس خداوند جناب ابراهیم را به این نکته آگهاند که: حکم و قضاوت به سبب اختران اشتباه است[۱] [و نباید آنها را در خیرات و شرور - آفات و بلیات ارضی مؤثّر دانست.]

**قوله: ثم انّ:**

در روایت عبدالملک، وقتی راوی از امام پرسید که من به نظر درنجوم عادت کرده‌ام و ... حضرت بطور مطلق نفرمود: نظر در نجوم و منجّم گری حرام است.

بلکه ابتدا استفصال یعنی طلب تفصیل کرده و فرمودند: بگو بدانم: آیا بدنبال نظر در نجوم، برطبق آنها حکم و قضاوت هم داری یعنی آنها را مستقلّ در تأثیر یا مؤثر فی الجمله در حوادث ارضیه می دانی؟ یا چنین قضاوتی نداری؟ از این استفصال باین نتیجه می رسیم که اگر نظر در نجوم، بدنبالش قضاوت مذکورباشد حرام است و کتب نجوم از کتب ضلالت است و باید سوازنیده شود.

امّا اگر بدنبال نظر، چنین قضاوتی نکنند، و اوضاع فلکی را در حادثات

---

(۱) معانی الاخبار ص۱۲۷.

ارضیّه مؤثر نداند، بلکه صرفاً و صرفاً منظورش از نظر و مطالعه در نجوم این باشد که اگر به نظرش خیر آمد و طالع خیر را دید، فال نیک زده، وبگوید: انشاء الله این سفر برای ما سفر ظفرمندانه ای خواهد بود و به امید خدا و با توکّل برخدا می روم، و اگر طالع شر را دید و بذهنش رسید که مبادا در این سفر متضرر شود، صدقه ای داده و با آن هر بلای احتمالی را دفع کند و با تکیه بردعا و صدقه و ... سفر رود و یا اقدام به کاری کند، اینگونه نظر در نجوم و تنجیم حرام نیست و اشکالی ندارد. و روایتی هم که از محاسن برقی از پدرش ازابن ابی عمیر از عمرو بن اذینة از سفیان بن عمر ازامام هفتم (ع) نقل شده، دالّ برهمین معنی است که نظر بدون قضاوت مذکور بلکه به منظور صدقه دادن و ... بلامانع است.

راوی گوید: من مردی بودم که در ستارگان نظر می کردم و آنها را بخوبی می شناختم و طالع خیر وشر را می شناختم، و از این بابت گاهی در دلم شبهه ای ایجاد می شد و دچار وسوسه ای می شدم [که نکند واقعاً فلان ستاره یا وضع فلکی مؤثر باشد و سفر برای من شرّ باشد و ...] ولذا جریان را به عرض امام هفتم (ع) رساندم و به حضرتش شکایت بردم، حضرت فرمودند: هنگامی که از این بابت [بابت نظر در نجوم و مشاهدهٔ طالع] نگرانی ای برایت حاصل شد، وسوسه ای پیدا کردی، پس به اولین مستمند که می رسی صدقه ای بده و پس از آن بگذر و به سفر که می خواستی برو و بدان که خداوند هر خطری را از تو به برکت صدقه دفع خواهد کرد.[1]

**قوله: ولو حکم:**

اگر کسی در نجوم مطالعه داشته باشد و براساس محاسبات نجومی حکم کند به اینکه میان حادثات ارضیه و اوضاع فلکیّه رابطه وجود دارد امّا نه این صورت که فلان وضع فلکی مستقلّ در تأثیر است وعلت تامّهٔ تأثیر در فلان حادثهٔ

(۱) محاسن برقی ص۳۴۹ حدیث ۲۶، و وسائل الشیعه ج۸ ص۲۷۳ باب ۱۵ حدیث ۳.

ارضی است. بلکه به این شکل که مقتضای فلان وضع فلکی و فلان اتصال و ارتباط کوکبی، و فلان حرکت ستارگان و...، عبارتست از فلان حادثه ارضی، که وضع فلکی مقتضی و حادثهٔ ارضی مقتضای آن باشد.

[همانگونه که میان نار و احراق، شمس و ضیاء و... رابطه وجود دارد و نار مقتضی حرارت است و...] امّا در عین حال خدا است که آنچه را بخواهد محو و نابود می سازد و آنچه را که بخواهد اثبات و ایجاد و ابقاء می کند.

[و بقول قرآن: یمحو الله ما یشاء و یُثبت و عنده امّ الکتاب.] یعنی اگر خدا بخواهد این اقتضاءِ را ازآن جرم فلکی می گیرد [همانگونه که احراق را از نار می گیرد و...]

حال اگر کسی چنین اعتقادی داشته باشد و بر اساس آن چنان حکمی بکند [که فلان وضع فلکی، موجب فلان حادثه ارضی شد] این نیز مانند کسی است که نظر می کرد ولی حکم و قضاوت نمی کرد، یعنی اینهم مشمول اخبار ناهیه [از تعلّم نجوم ونظر در آنها و حکم برطبق آنها] نیست. زیرا که اخبار ناهیه آنجاهائی که حکم برسبیل بتّ و جزم باشد را شامل می شوند و ظهور در این مورد دارند که انسان به ضرس قاطع بگوید: حتماً مقتضای فلان وضع فلکی فلان حادثهٔ ارضی است، وعلیت تامّه در کار است و حتی مشیّت الهی هم نمی تواند جلوگیر باشد.

و خلاصه اینکه استقلال در تأثیر را محکوم می کنند نه به این صورت که مؤثر اعظم خدا است و محو و اثبات بدست او است. و شاهد براینکه مورد اخبار ناهیه، صورت حکم علی سبیل البتّ است اینکه: در روایات اینگونه تعبیر می کرد: فمن صدقک فقد استغنی... یعنی هرکس تو را تصدیق کند از خداوند کمکهای او در رابطه با دفع بلیّات و... مستغنی شده است و این در صورتی است که حکم بتّی داشته باشد والاّ استغناء عن الله مفهوم پیدا نمی کند.

و ما نحن فیه نظیر روایاتی است که در رابطهٔ با نحوست ایّام و روزها وارد

شده مبنی براینکه فلان روز نحس است و خودِ روایات دستور داده اند: که نحوست آنها را با صدقه دادن دفع کنید[1]، یعنی این روز مقتضی است نه علّت تامّه، و صدقه اگر آمد مانع شده و جلو تأثیر مقتضی را در نحوست و شومی می گیرد.

**قوله: الاّ انّ:**

حکم به نجوم به نحو مذکور [اوضاع فلکی را مقتضی دانستن و ارادهٔ خدا را برتر و بالاتر دانستن و محو و اثبات را به ید او دانستن] موجب کفر نیست و اَخبار ناهیه آن را شامل نیست.

منتهی جواز چنین حکمی درگرو جواز اعتقاد مذکور است یعنی اگر شرعاً و عقلاً اعتقاد به مقتضی بودنِ اجرام علویّه در حوادث سفلیّه و ارضیّه، جایز باشد پس حکم و اخبار به این نحو هم بلامانع است، ولی اگر اعتقاد مذکور ممنوع شد، بدنبالش حکم مذکور هم ممنوع خواهد شد.

و بزودی خواهد آمد که مشهور، چنین اعتقادی را منکر شده و آن را موجب کفر دانسته اند [در الثانی یا الثالث از وجوه اربعهٔ اعتقاد به ربط خواهد آمد.] اگرچه برخی از قبیل مرحوم فیض کاشانی[2] آن را جایز شمرده اند.

و برمبنای مشهور می گوئیم: وقتی اعتقاد مذکور جایز نبود پس حکم مذکور هم جایز نخواهد بود. [رأی مرحوم شیخ تبعاً لشیخنا الشهید این خواهد شد که چنین اعتقادی کفر نیست ولی خطا است و برما ثابت نیست که چنین ربطی میان اوضاع فلکی و حادثات ارضی وجود داشته باشد.]

**قوله: ولو اخبر:**

اگر منجّمی در نجوم مطالعه کرده و بعد اینگونه از حوادث خبر دهد که

(۱) وسائل الشیعه ج۸ ص۲۷۲ باب ۱۵ من ابواب آداب السفر.

(۲) وافی ج۱ ص۵۰۷ـ۵۰۸ باب ۵۰، ابواب معرفة مخلوقاته و افعاله سبحانه.

عادت الهی وسنّت خداوندی براین جاری شده است که نزد فلان وضع فلکی و حرکت فلان ستاره، فلان حادثه را مستقیماً ایجاد می کند بدون کمترین ربطی و تأثیر و اقتضائی از سوی این وضع فلکی [صرفاً عادت الهی براین جاری شده]چنین کسی سالمتر از کفر و شرك و خطا است.

مرحوم شهید هم در دروس[1] فرموده: اگر منجّمی اینگونه اخبار کند که این خدا است که در هنگام فلان وضع فلکی، فلان حادثه را انجام می دهد [نه اینکه فلک و تأثیر یا اقتضای او باشد.] چنین اخباری حرام نیست اگر چه مکروه است.

[نکته: به نظر می آید که قول مصنف و لو حکم بالنجوم ... با اعتقادات و مبانی شیعه مناسب تر باشد از قول مصنف: ولو اخبر بالحوادث ... که با مبانی أشاعره مناسبتر است و آنها طرفدار عادت الله هستند.]

**قوله: الرابع:**

مقام چهارم از چهار مقام بحث در رابطهٔ با تنجیم مربوط به مسئله اعتقادی است، آنچه تا به حال و در سه مقام قبلی عنوان شد تماماً مربوط به مسئلهٔ فقهی و حکم شرعیِ اخبار از اوضاع مذکور بود که فعل جوارحی است، آیا خبر دادن ازاوضاع فلکیه چه حکمی دارد؟ بلا مانع است.

اصل اخبار از حادثات ارضیّه هم به استناد تجارب کسب شده، بلا مانع است.

وامّا اخبار از اینها علی نحو الاستقلال یا جزء العلّة بودن منع شد که روایات را دیدیم.

حالا در مقام رابع، بحث از اصل اعتقاد است که شخص قلباً معتقد باشد که میان حرکات فلکیّه، با کاینات یعنی حوادث ارضی رابطه وجود دارد، آیا نفس

---

(۱) دروس ج۳ ص۱۶۵.

اعتقاد به ربط [ولو اخبار نکند و حکم به نجوم نداشته باشد] جایز است یا خیر؟

می فرمایند: اعتقاد به ربط بر چهار وجه متصور است که هر کدام باید محاسبه شود:

**قوله: الاوّل:**

منجّمی یا هر کسی واقعاً و از صمیم قلب معتقد باشد به اینکه: اجرام علوی استقلال در تأثیر در حادثات سفلی دارند و علّت تامّهٔ این حوادث هستند بگونه ای که تخلّف این حادثه از آن وضع فلکی محال و ممتنع است همانگونه که تخلّف هر معلول از علّت عقلیّهٔ خود [علت تامّه] محال است، و استقلال در حدّی است که معاذ الله حتی از جهت مشیّت باریتعالی نیز استقلال دارند و اگر مشیّت الهی هم بدان تعلّق نگیرد یا حتی به خلاف آن حادثه متعلّق شود باز هم حتماً آن حادثه محقّق خواهد شد. [رأی مفوّضه است که ذیلاً در ادامه بیان خواهد شد.]

حال چنین اعتقادی که افلاك را علت حقیقی و واقعی و تامّهٔ حوادث ارضی بدانیم و خدا را یا اصلاً باور نکنیم و یا خدا را از کار و تأثیر و فعّال ما یشاء بودن تعطیل کنیم و یا اینها را شریک خدا قرار دهیم و در عالم چندین علّت مستقلّ تصویر کنیم آیا این اعتقاد چه حکمی دارد؟

می فرماید: از ظواهر بسیاری از عبارات فقهاء مستفاد است که چنین اعتقادی کفر و معتقد آن کافر است. و در اینجا به عنوان نمونه عباراتی چند را می آوریم:

الف: عبارت سیّد مرتضی[1]: وی فرموده: چگونه برمسلمانی بطلان احکام نجوم مشتبه شود در حالی که مسلمانان عالم [شیعه و سنی] قدیماً و حدیثاً همه و همه اجماع کرده اند برتکذیب منجّمین، و شهادت دادن به فساد مذهب آنان و اینکه آنان فاسد المذهب هستند، و احکام آنها باطل است، و مسئلهٔ تکذیب

(۱) رسائل الشریف المرتضی «مجموعهٔ ثانیه» ص۳۱۰.

منجّمین در احکامی که دارند، ازراء و عیبجوئی آنان، تعجیز وناتوان جلوه دادن آنها از این امور، چیزی است که از ضروریّات دین پیامبر (ص) است.

و روایات هم، از پیامبر (ص) ائمه (ع) بقدری زیاد است که از شماره بیرون است.

و مطلبی که در دین مبین اسلام این اندازه شهرت دارد چگونه مسلمانی و نماز گزار بسوی قبله ای به خود جرئت دهد و برخلاف آن فتوی دهد و تنجیم را تجویز کند و آنراموجب کفر نداند؟

[مرحوم ایروانی در حاشیه ص۲۴ فرموده: عبارة السیّد غیر صریحة فی اعتقاد الاستقلال فی التأثیر فلعلّ نسبته الی عبارته من باب انه المتیقن من اطلاق کلامه.]

ب: علاّمه ره درمنتهی [۱]، نخست فتوی داده به اینکه: تنجیم حرام است، فراگیری علم نجوم همراه با اعتقاد به اینکه همین نجوم مستقلّ در تأثیر بوده یا جزء العلّة المؤثر هستند، و در خیر و شر یا نفع و ضرر نقشی دارند، نیز حرام است. سپس فرموده:

وبالجمله: هر کس معتقد باشد که میان حرکات نفسانیّه [مریضی و سلامتی و... ] و حرکات طبیعیّه [از قبیل سیل ـ زلزله و ... ] با حرکات فلکیّه و اتصالات کوکبیّه رابطه وجود دارد و این اوضاع فلکیه است که در آن حوادث دخیل هستند، چنین کسی کافر است.

ج: مرحوم شهید اوّل در قواعدش [۲] فرموده: هر انسانی که در رابطه با کواکب و ستارگان معتقد باشد که آنها مدبّر این عالم و به وجود آورندهٔ حوادث ارضیه هستند، بلاشک چینن کسی کافر است.

---

(۱) منتهی ج۲ ص۱۰۱۴.

(۲) قواعد و فوائد ج۲ ص۳۵.

د: محقق ثانی در جامع المقاصد[1] فرموده: بدانکه منجم گری با این اعتقاد که: ستارگان در موجودات زمینی تأثیر دارند [چه به نحو علّت تامّه و چه جزء العلة] حرام است و فراگیری نجوم هم با اعتقاد مزبور حرام است، بلکه نه تنها تنجیم و اخبار به احکام مذکوره حرام است بلکه خود این اعتقاد فی حدّ نفسه [ باقطع نظر از اخبار و حکم] کفر است و دارندهٔ آن کافر است.

هـ: شیخ بهائی ره[2] فرموده: اینکه منجّمین می پندارند که پاره ای از حوادثِ ارضی و مربوط به عالم کائنات، به اجرام سماوی ارتباط دارد، منظورشان چیست؟ اگر منظور اینست که این اجرام علوی واقعاً علّت مؤثره در این حوادث هستند چه برنحو استقلال و چه شرکت در تأثیر و جزء علّت بودن، چنین اعتقادی برای هیچ مسلمانی تجویز نشده، و علم نجومی هم که مبتنی برچنین عقیده ای باشد کفر است.

و روایاتی هم که از علم نجوم واز اعتقاد به صحت آن نهی فرموده و ما را برحذر داشته و فرموده: ایاکم و تعلم النجوم... منظور چنین علم نجومی است که آنها را شریک خدا یا مستقل در تأثیربدانیم. [امّا اگر توأم با اعتقاد مزبور نبوده بلکه به نوع دو و سه و یا چهار باشد که خواهدآمد این اعتقاد موجب کفر نیست.]

و: علاّمه مجلسی ره در بحار الانوار[3] فرموده: امت اسلامی متفقند براینکه: هر کس معتقد باشد به اینکه ستارگان مدبّر این عالم اند، و همانا خالق حوادث ارضیه ازخیرات و شرورش هستند چنین کسی کافر علی الاطلاق [علی جمیع المذاهب و الادیان] است.

---

(۱) جامع المقاصد ج۴ ص۳۲.
(۲) الحدیقة الهلالیّه ص۱۳۹.
(۳) بحار الانوار ج۵۹ ص۲۹۹ ـ ۳۰۰.

ز: از همین مرحوم مجلسی در جای دیگر از بحار[1] چنین آمده:

قول به اینکه: کواکب علّت فاعلیِ عالم هستند و با اراده و اختیار در حادثات ارضی تأثیر و دخالت دارند اگرچه تأثیر آنها متوقف بر شرائط دیگری هم باشد [از علتِ مادی و صوری و ... ] باز هم این اعتقاد کفر است [و اوضاع فلکیه را حتی مقتضی هم نباید دانست.]

ح: مرحوم محدث عاملی دروسائل الشیعه[2] فرموده:

بطلان تنجیم از ضروریات دین است، و همهٔ علماء شیعه فتوی به کفر چنین کسی داده اند.

ط: از سخنان ابن ابی الحدید معتزلی در شرح نهج البلاغه استفاده می شود که نزد عامّه و اهل سنت هم مطلب از این قرار است، آنجا که در شرح خود برنهج البلاغهٔ مولی علی (ع) گفته: آنکه بالضرورة من الدین معلوم می باشد عبارتست از ابطال احکام نجوم، حرمت اعتقاد به آن احکام، نهی و زجر از تصدیق منجمین است و معنای قول علی (ع) که فرمود فمن صدّقک بهذا فقد کذّب بالقرآن و ... هم همین است که با اعتقاد به تأثیر و تأثر باشد.[3]

**قوله: ثم لا فرق:**

شیخ اعظم ره پس از نقل عبارت عدّهٔ زیادی از فقهاء می فرماید:

اعتقاد به اینکه اجرام علویّه استقلال در تأثیر دارند و علّت تامّهٔ حوادث سفلیّه هستند به پنج صورت قابل تصویر است و به عبارت دیگر منجّمین از این حیث به پنج گروه تقسیم می شوند:

۱ ـ کسانی که بطور کلّی منکر صانع ومبدء ماوراء طبیعی هستند وبه غیر از

---

(۱) بحار الانوار ج۵۸ ص۳۰۸.

(۲) وسائل ج ۱۲ ص۱۰۱ در حاشیه عنوان باب ۲۴ من ابواب مایکتسب به.

(۳) شرح نهج البلاغه ج۶ ص۲۱۲.

علل و عواملی طبیعی و مادّی و محسوس اعمّ از سماوی و ارضی، چیزی را قبول ندارند و روی همین اصل اوضاع فلکیّه را عاملِ اصلی و علّت حقیقی و بوجود آورندهٔ پدیده های ارضی می شناسند و معتقدند [این گروه بُرد دید و بینششان بیش از طبیعت و دهر و مادّه و مادیّات و دنیا نیست.

و بقول مولی علی (ع): انّما الدنیا منتهی بصر الاعمی، لا یبصر ممّا ورائها شیئاً والبصیر یَنفذها بصره و یعلم ان الدار ورائها، فالبصیر منها شاخص و الاعمی الیها شاخص والبصیر منها متزوّد والاعمی لها متزوّد.

یعنی دنیا منتهای دید کوردلان است که در ماورای آن چیزی نمی بینند، امّا شخص بصیر دیدش در آن نفوذ می کند واز آن می گذرد و می داند که سرای جاودان در ورای آنست.

بنابراین شخص بصیر بدنیا آماده کوچ است. و کوردل چشم به آن دوخته، بینایان از آن زاد و توشه برمی گیرند و نابینایان برای آن زاد و توشه می اندوزند. نهج البلاغه خطبه ۱۳۳، فرازی از خطبه.]

پس گروهی از منجّمین ماتریالیست و مادّیگر می باشند ولا فرق که ماتریالیست متافیزیک باشند یا ماتریالیست دیالکتیک.

۲ـ گروهی از منجّمین اعتقاد به صانع دارند و اصل وجود واجب الوجود لذاته را انکار نمی کنند ولکن عقیده به تعطیل دارند یعنی می گویند: خداوند روز اوّل اجرا علویّه و افلاك و کواکب و کهکشانها و سحابیها و... راآفرید و هر کدام از آنها را در مدار خاص خود به گردش در آورد و هر یک آنها در مدارمعیّن خود شناورند و ذرّه ای تخطّی ندارند [و کلّ فی فلک یسبحون.]

و از این پس معاذالله خود خداوند دست از کار و فعالیّت و تأثیر برداشته و امور را به افلاك واگذار نموده و آنها هستند که مستقلاً کائنات و پدیده های آنرا می آفرینند و مدبّر موالید ثلاث هستند و دستگاه خداوندی خدا و فعالیت او تعطیل

است و اینان مفوضه هستند.

[نظیر این اعتقاد را مفوضه از متکلّمین در مورد افعال ما انسانها و بلکه کلیّه عوامل طبیعی و ذی شعور یا بی شعور معقتدند که در کتب اعتقادی مطرح است.] همانند گروهی از یهود که قرآن از زبان آنان چنین نقل می کند:

و قالت الیهود ید الله مغلولة، غلّت ایدیهم ولعنوا بما قالوا بل یداه مبسوطتان ینفق کیف یشاء.

حال این گروه از منجّمین منکر صانع نیستند ولی منکر یکی از ضروریات دین هستند که دین می گوید: و ما تشاؤن الاّ ان یشاء الله، فعّال لما یشاء، تمام حادثات ارضی از خلق ـ احیاء ـ اماته ـ رزق و ... را به خداوند نسبت می دهد، خدا را کلّ یومٍ هوفی شأن می داند و علّت محدثه را علت مبقیه هم می داند و ... و البته قائلین به تعطیل یا همان مفوّضهٔ از منجّمین خود دو گروه هستند:

الف: گروهی قائل به قدم زمانی افلاك هستند و آنها را قدیم زمانی می دانند [همانگونه که مشائین از حکماء عالم آفرینش را قدیم زمانی و حادث به حدوث ذاتی می دانند.]

۳ـ ب: و گروهی طرفدار حدوثِ زمانی افلاك هستند یعنی می گویند: زمانی بود و روزی و روزگاری بود که افلاك نبودند بعداً خداوند آنها را آفرید ولی پس از آفرینشِ آنها، امر تدبیر عالم و حوادث ارضیه را بدانها واگذار نمود. [همانگونه که مفوّضهٔ از متکلمین در مورد کلّ علل و عوامل طبیعی و غیر طبیعیِ عالم و فاعلهای طبیعی و فاعلهای ذی شعور چنین اعتقادی دارند.]

۴ ـ گروهی از منجّمین هم نه منکر صانع هستند و نه قائل به تعطیل می باشند بلکه می گویند: حرکت افلاك و گردش سیّارات صد در صد تابع ارادهٔ الهی است، و اینها مظاهر و مجالی ارادهٔ آفریدگار هستند و از روز آغاز اینگونه آفریده شده اند که برطبق اراده و اختیار صانع در حرکت و گردش باشند و از خود هیچ

اراده و اختیاری ندارند همانند ابزار و وسیله ای هستند در دست قدرت الهی [همانگونه که قلم وسیله ای است در دست ما و با حرکت انگشتان ما کلماتی را می نویسد و حرکت مفتاح تابع حرکت ید ما است هکذا افلاك هم وسیله ای در دست خداوند هستند و از خود هیچ اراده و اختیار ندارند و نسبت به افعالی هم که بوسیلهٔ آنها خدا انجام می دهد هیچ شعور و آگاهی ای ندارند و در یک کلام مثل نار نسبت به حرارت، شمس نسبت به روشنائی و... فاعل موجَب هستند نه قادر مختار.]

۵ ـ و گروهی براین باورند که: آثار و افعالی که در کائنات بوقوع می پیوندد مستند به افلاك است و فعل آنها است که این افعال را با اراده و اختیار انجام می دهند و آنها دارای نفس ناطقه هستند و حیات و شعور و اراده و اختیار دارند و حرکات آنها هم ارادی است.

[کل فلک متحرك دائماً و این را حرکت شوقی می دانند که چون فلک، عقل را که موجودی است مجرّد ذاتاً و فعلاً که کاملتر است می بیند به عشق رسیدن به آن کمال حرکت و سیر دارد.] منتهی اختیار و ارادهٔ فلک عین اختیار و ارادهٔ خداوند است.

[اگر منظورشان اینست که همان ارادهٔ ذاتیّهٔ الهیه که از صفات ذات است از ذات کنده شده و در فلک متجلّی شده و به ذات فلکی داده شده که ظاهر تعبیر مذکور همین را نشان می دهد این از محالات است و صفات ذاتیه عین ذات است وهرگز از ذات کَنده نمی شود.

ولی اگر منظور اینست که خداوند در افلاك اراده و اختیار آفریده مثل ما انسانها و ارادهٔ افلاك معلول ارادهٔ الهی است و اگر چه آنها کارها را انجام می دهند ولی مؤثر اعظم خدا است کما سیأتی، این مطلب دیگری است که بعداً در الثانی بحث خواهد شد.]

حال که منجّمین از یک حیث پنج گروه شدند مرحوم شیخ می فرماید: از. نظر اکثر عباراتی که قبلاً از بزرگان فقه [سیّد مرتضی ـ علامه ـ شهید اوّل ـ محقق ثانی و ... ] نقل کردیم فرقی میان این دستجات نیست و فقهاء عظام تمامی اینها را کافر می دانند.

**قوله: ولکن:**

این فراز استدراك از ثم لا فرق ... است، بیان ذلک: اگرچه از نظر ظاهر کلمات فقهاء میان پنج فرقهٔ مذکور فرقی نبود و همه کافر شدند و لکن به روایات که مراجعه می کنیم می بینیم که ظاهر برخی روایات اینست که: المنجم کالکاهن، والکاهن کالساحر والساحر کالکافر ...

و در نتیجه منجم هم کالکافر است، این روایت با کاف تشبیه آورده و نفرموده: المنجم کافر، بلکه فرموده: شبیه کافر و به منزلهٔ او است [یعنی کافر اصطلاحی که نجس باشد و ... نیست و موضوعاً داخل در کافر نیست بلکه کافر حکمی است و احکام او را دارد از حیث عقاب و ... ]

حال پیدا است که مراد اینگونه روایات گروه اول ودوّم و سوّم نخواهند بود چرا که آنان از مصادیق بارز کفار هستند نه اینکه به منزلهٔ کفار باشند، پس این روایات را برگروه چهارم و پنجم حمل می کنیم [و درنتیجه باید گفت که ظاهر اطلاق کلمات فقهها منظور نیست و سخن آنان برهمان سه گروه اوّلی حمل می شود و بدین وسیله میان فتاوای فقهاء و تعبیر روایات جمع می کنیم.]

**قوله: ومنه یظهر:**

گویا کسی می گوید: شما چگونه دوگروه ۴و۵ را به منزلهٔ کافر دانستید در حالی که روایات باب بطور مطلق می گوید: من صدّق منجّماً فقد کذب بالقرآن واستغنی عن الاستعانة بالله ... و منجّم هم خود مصدِّق خویش است و هر کس مصدِّق منجّم باشد لازمه اش آنست که مکذّب قرآن باشد و ... ولا ریب در اینکه

تکذیب قرآن کفر مصطلح است پس تصدیق منجّم و منجم گری هم باید کفر مصطلح باشد و لافرق میان فرقه های مذکور، پس چگونه شما دو گروه را به منزلهٔ کافر دانستید؟

شیخ اعظم ره در جواب می فرماید: اینکه در روایات تکذیب قرآن را برتصدیق منجّم مترتب کرده، تکذیب اصطلاحی و حقیقی نیست زیرا که تکذیب حقیقی در گرو قصد و التفات به دومطلب است:

۱ ـ متوجّه ملازمهٔ واقعیه میان تصدیق منجم و تکذیب قرآن باشد یعنی بفهمد که لازمهٔ تصدیق منجّم کذب القرآن است که زمام امور همه چیز را به خدا نسبت می دهد.

۲ ـ و به این لازم هم اعتراف کند یعنی قلباً معتقد باشد یا حتی به زبان بیاورد که معاذ الله قرآن دروغ می گوید و سخن منجّم صحیح است.

حال چنین اعترافی و تکذیبی انکار ضروری دین است که: قرآن وحی آسمانی است و ما ینطق عن الهوی ان هو الاّ وحی ... و موجب کفر است. ولی در ما نحن فیه این منظور نیست بلکه مراد از این تعابیر روائی همانا ابطال قول منجّمین است، یعنی می خواهد بفرماید: که اعتقاداتی که منجّمین دارند ناصواب و باطل است و برای ابطال آن از این راه وارد شده اند که: قول منجّم در واقع و نفس الامر [ولو خود او ملتفت نباشد.] مستلزم مطلبی است که با ضرورت دین مخالفت دارد یعنی مستلزم کذب القرآن، مستلزم بی نیازی از استعانت از خداوند در جلب خیرات و دفع شرور است و در واقع این تالی فاسد را دارد هرچند خود او ملتفت به این لازم نبوده و معترف به آن نیست، قاصد آن نمی باشد و ... و چون به حسب واقع تالی فاسد دارد و مخالف با ضروریات دین است لذا باطل است و نباید بدان اعتناء کرد.

**قوله: کما هو:**

گـویا کـسی می پرسـد: چرا روایات مطلب را روی واقـع برده و به یک امـر بدیهی البطلان در واقع مستند کرده؟

شیخ ره می فرمـاید: این شیوهٔ هر مستدلّی است که در مقام استدلال وقتی از راه قیاس استثنائي وارد می شود و می خواهد بطلان تالی را ثابت کند تا به بطلان مقدم برسد، بطلان تالی را مستند می کند به یک امر بدیهی البطلان و هر امر نظری باید به یک امر بدیهی ختم شود و گرنه نتیجه بخش نیست. ولافرق که منتهی شود به یک محال بدیهیِ عقلی مثل اجتماع نقیضین، یا یک امر محال بدیهیِ شرعی مثل کذب القرآن و ... یا یک امر بدیهی البطلان حسّی و یا یک امر محال عادي. و در ما نحن فیه هم از این شیوه استفاده شده.

**قوله: ولا یلزم:**

حالا که مراد از حدیث را فهمیدیم که منظور تکذیب حقیقی نیست و ... بلکه مراد ابطال قول منجم است از راه ... می گـوئیم: مـجـرّد اینکه در واقع اعـتـقـاد منجّم و تصدیق او، موجب کذب قرآن است کـه موجب کفر نمی شود زیرا او اصلاً ملتفت به این ملازمـه نیست و قـصد چنین مطلبی نـدارد و معترف به کذب الـقرآن نیست.

**قوله: والاّ:**

یعنی اگـر بنا باشـد به صـرف اینکه نظریه ای در واقع مـخـالف با ضـروری دین است [ولو صـاحبِ آن توجه به این مـطلب ندارد،] مـوجب کـفـر طرف باشـد باید گـفـت: تمامی فقـهاء کـافـر هستند زیرا کـه بالاخـره ما قـائل به تخطئه هستیم و هر فقیهی یک یا چند مورد فتوایش با واقع منطبق نیـست و برخلاف آیه ای فـتوی داده [یا بخـاطر اینکه هنگام فـتـوی از این آیـه خـبـر نداشـتـه و یا دلالـت آن را ناتمام می دانسته.]

حال به صرف اینکه قبول این فتوي در واقع و نفس الامر موجب کذب قرآن و

سنّت می باشد که سبب کفر نمی باشد آری با قصد و التفات و تعمّد موجب کفر است. پس از این روایات هم، کفرِ منجّم به صرف منجّم گری ثابت شد. [وجه تعبیر شیخ ره به ومنه یظهر: یعنی ومن جعل المنجم بمنزلة الکافر لا الکافر یظهر انّ ما رتّبه (ع) علی تصدیق المنجّم فی تلک الروایات من کونه تکذیباً للقرآن ... انّما اراد به ابطال قول المنجم ... ]

**قوله: وامّا قوله:**

باز گویا کسی اشکال می کند که ما روایاتی داریم که بقول مطلق می گوید:

هرکسی منجّمی یا کاهنی را تصدیق کند به آنچه برپیامبر اسلام (ص) نازل گردیده، کفر ورزیده است و خود منجّم مصدق خویش است پس به حکم این حدیث باید کافر باشد و حدیث فرقی نگذاشته و همهٔ پنج دسته را شامل می شود. و چگونه شما دو دستهٔ اخیر را تفکیک کردید؟

شیخ اعظم ره می فرماید: این حدیث هم برکفر منجّم دلالت ندارد [به همان بیان که کفر مصطلح در گرو التفات و قصد و... می باشد وای چه بسا منجّم ملتفت به لوازم سخنش نباشد.] بلکه این حدیث هم در مقام بیان این مطلب است که منجّم کاذب است آنگاه اگر پیامبر (ص) او را کاذب خوانده، ما با التفات به این مطلب منجّم را تصدیق کنیم این تکذیب پیامبر است چون او فرمود: منجم کاذب است وما می گوئیم: منجم صادق است و تکذیب شارع موجب کفر است.

و شاهد برعدم کفر منجم همسین است که در روایت، کاهن را برمنجّم عطف کرده و حکم هر دو را یکسان بیان کرده در حالی که ای چه بسا کاهن و پیشگو و غیبگو مسلمان باشد.

**قوله: وبالجمله:**

با محاسباتی که کردیم و با سیری که در سه طائفه از روایات نمودیم به این

نتیجه می رسیم که از نظر روایات منجّم به صرف اینکه منجم است به اعتبار محاسبات نجومی از احکام نجوم خبر می دهد، محکوم به کفر نیست و کافر حقیقی و اصطلاحی [که نجس باشد] نیست.

پس برای شناخت منجّمِ کافر از غیر کافر باید در عقیدهٔ او که پشتوانهٔ این اخبار است کاوش کنیم اگر اعتقادات او با یکی از موجبات کفرِ حقیقی مطابقت کرد او را کافر بدانیم.

مثلاً اگر به این نتیجه رسیدیم که او چون منکر صانع است، این افعال را به افلاك نسبت می دهد، او را کافر می دانیم، یا اگربه این نتیجه رسیدیم که او چون قائل به تعطیل است و ضروریِ دین را منکر است این افلاك را مستقل در تأثیر می داند باز محکوم به کفر است.

و امّا اگر منجّمی نه منکر صانع بود و نه قائل به تعطیل بلکه از گروه چهارم و پنجم بود به صرف منجّمگری نتوان او را کافر دانسته و از او اجتناب کرد.

**قوله: ولعلّه لذا:**

جناب شهید اوّل در عبارتی که قبلاً از قواعد ایشان آوردیم، تنها آن منجّمی را کافر دانست که کواکب را مدبّر عالم و بوجود آورندهٔ کائنات بدانند و غیر اینها را تکفیر نکردند.

شیخ می فرماید: شاید فتوای شهید هم روی همین اصل باشد که ما بدان رسیدیم که از روایات استفاده نمی شود که منجمگری موضوعیت دارد و هرکس به صرف اینکه منجّم است کافر می باشد... بلکه اگر منکر صانع یا قائل به تعطیل باشد کافر است.

ولا ریب در اینکه: مدبّر و موجد دانستن کواکب، یا از باب انکار صانع است و یا از باب اعتقاد به تعطیل است و هر کدام که باشد کفر اصطلاحی است.

**قوله: بل الظاهر:**

از نظر ما تنجیم در اصطلاح معنای وسیعی دارد ولی برخی موجب کفر نیست و برخی هست، امّا از کلمات بعضی که ذیلاً خواهیم آورد اینگونه استفاده می شود که منجّم اصطلاحی کسی است که منکر صانع باشد و حوادث را به علل جوّی و سماوی نسبت دهد و تنجیم را دراصطلاح فقهاء در این قسم منحصر کرده، و آن بعض آقای سید عبدالله جزائری از احفاد مرحوم سید نعمة الله جزائری ره است.

سیّد مذکور در شرح نخبة [نخبة کتابی است از مرحوم فیض کاشانی با عنوان: النخبة فی الحکمة العلمیة و الاحکام الشرعیة، که مرحوم سید عبدالله آن را شرح کرده است.] می گوید:

همانا منجّم کسی است که به قدیم زمانی بودن افلاك و ستارگان عقیده مند بوده و اعتقادی به فلک آفرین و آفریدگار نداشته باشد، و کسانی که چنین اعتقادی دارند عبارتند از گروهی از طبیعی و دهری مسلکان که از انواء [جمع نوء به معنای طلوع و بقول مرحوم شهیدی در حاشیهٔ ص ۴۷: اقول روی الصدوق فی معانی الاخبار بسند متصل عن ابی جعفر (ع) قال: ثلاث مرّات من عمل الجاهلیة: الفخر بالانساب، والطعن فی الاحساب، والاستقاء بالانواء، و نقل الصدوق ره عن ابیعبیدة قال کانت العرب فی الجاهلیة اذا سقط نجم و طلع آخر قالوا لابدّ یکون ریاح و مطر وینسبون کل غیث یکون عند ذلک الی النجم الذی سقط و یقولون مُطِرنا بنوء الثریّا والدبّران و نحو ذلک ...]

طلب باران می کردند، و اینان در کتب شیعه و سنّی از فرقه های کافر بشمار آمده اند، و همین اینها عقیده داشتند که انسان هم مثل سایر حیوانات است که چند صباحی می خورد و می آشامد و ازدواج و توالد و تناسل دارد و بعد هم می میرد و هنگامی که مرد مهر بطلان و زوال براو زده شده وبطور کلی مضمحل و نابود می گردد و زندگی دوباره معنی ندارد، و اینان کلیّهٔ اصول پنجگانهٔ عقیدتی را منکر بودند.

**قوله: ثم قال:**

سپس سیّد جزائری فرقهٔ دیگری از منجّمین را عنوان کرده و فرموده: امّا آندسته از منجّمینِ مسلمانی که مطالعه در نجوم دارند، و پاره‌ای از اوضاع و احوالات سیّارات را با محاسبات نجومی استخراج می‌کنند و احیاناً به تقلید از حکماء قدیم، احکامی صادر می‌کنند و براساس تخمین و حدس و گمان حرفهائی می‌زنند ولی اعتقادات دینی آنها سالم است [نه منکر مبدء و صانع هستند و نه منکر یکی از ضروریات دین] اینها در زمرهٔ منجّمین مصطلح داخل نبوده و آنهمه طعنه‌ها و ریشخندها که در روایات باب آمده، اینها را شامل نیست.

**قوله: اقول:**

مرحوم شیخ به هر دو فراز فرمایشات سید اعتراض دارند:

امّا فراز اوّل: جناب سیّد کفّارِ از منجمین را در یکدسته منحصر کرد و آن کسانی بودند که تمام اصول دین را منکر بودند و اعتقادی به ما وراء طبیعت نداشتند... در حالی که قبلاً بیان کردیم و بعداً هم از زبان مرحوم علاّمهٔ مجلسی در مسئله سحر و جادو در بحث سحر کلدانیان خواهد آمد که کفّار از منجمین سه گروه می‌باشند نه یک گروه، و دو گروه بعدی همان طرفداران تعطیل هستند که ذکر شد.

و امّا فراز دوّم: جناب سید فرمودند: طعن‌ها و ریشخندهای روایات، شامل حال گروه دوّم نمی‌شود... شیخ ره می‌فرمایند: از قضاء آن قسم از تنجیم که مورد اختلاف فقهاء است و مشهور میان مسلمین اعم از شیعه و سنی بطلان آن است، همین قسم ثانی است و مطاعن دارد. در اخبار هم تماماً یا غالباً متوجه همین گروه است نه گروه اوّل که از اکفر کوافر هستند و تکلیف آنها روشن است.

[چون نوع منجّمین مطرح در اخبار مذکور همین مسلمانها بودند از قبیل

خاندان نوبخت که ذیلاً خواهد آمد، و عبدالملک که قبلاً گذشت، خاندان سعد یمانی که بعداً خواهد آمد، بعض اصحاب علی (ع) که دو نمونه اش قبلاً گذشت و ائمه (ع) به همین گروه طعن می زدند.]

**قوله: وملخّص:**

در حقیقت این فراز تکرار مطلبی است که قبلاً با عنوان وبالجمله ذکر شد و آن اینکه: ما باشیم و روایات و این طعن هائیکه ائمه (ع) به منجّمین زده اند، اینها هیچکدام نصّ در تکفیر منجّمین نیست و بلکه ظهور در آنهم ندارد [به بیانی که قبل از وبالجمله محاسبه شد.] و بلکه شواهدی داریم که خلاف مطلب مذکور یعنی عدم کفر آنها را ثابت می کند و برخی از آنها گذشت:

الف: تعبیر به المنجّم کالکافر که با کاف تشبیه آمده بود و به منزله بودن را می رساند.

ب: عطف کاهن برمنجّم که ای چه بسا کاهن مسلمان باشد.

ج: روایتی که مرحوم مجلسی در بحار الانوار از دو فرزند سهل نوبختی یعنی محمد و هارون نقل کرده، محمد و هارون قبلاً طی نامه ای از محضر امام صادق (ع) کسب تکلیف کرده بودند و از حکم نظر در نجوم سئوال کرده بودند و حضرت در پاسخ فرموده بود: نعم یعنی نظر جایز است. حال طیّ نامه دیگری به پیوست نامهٔ قبلی نوشته اند: ما از شما راجع به نظر در نجوم پرسیدیم و شما فرمودید جایز است. در حالی که منجّمین در صفت فلک اختلاف دارند و بعضی می گویند: ان الفلک فیه النجوم والشمس والقمر ...

[مرحوم شیخ بقیّه را نیاورده و کلمهٔ فیه النجوم ... صفت فلک است نه خبر انّ و خبر کلمهٔ معلّق در فراز بعدی است و آن اینکه:

ان الفلک فیه النجوم والشمس والقمر معلّق بالسماء و هودون السماء وهو الذی یدور بالنجوم والشمس والقمر وامّا السماء فانها لاتتحرك ولاتدور و یقولون

دوران الفلک تحت الارض وانّ الشمس تدور تحت الارض وتغیب فی المغرب تحت الارض وتطلع بالغداة من المشرق. ]

حضرت در جواب مرقوم فرمودند: آری نظر جایز است مادامی که از حدّ توحید خارج نشود. [1] [یعنی ناظر را به شرك و کفر نکشاند و افلاك را مستقلّ در تأثیر نداند.] از این حدیث هم استفاده می شود که هر منجمی کافر نیست و هر گونه نظری در نجوم باعث کفر نیست مگر به درجهٔ انکار صانع یا یکی از ضروریات دین برسد.

وامّا اینکه این را مؤید آورد نه دلیل برای آنست که شاید نظر جایز باشد ولی اعتقاد جایز نباشد.

**قوله: الثانی:**

قسم دوم از اقسام اعتقاد به ربط میان اوضاع فلکی با حوادث ارضی عبارتست از اعتقاد به اینکه: افلاك موجوداتی حیّ و ذی شعور و مرید هستند و با اراده و اختیار این کارهای زمینی از احیاء و اماته و ... را انجام می دهند و در عین حال مؤثر اعظم و اصلی خداوند است یعنی تا زمانی که مشیّت الهی به این تعلّق گرفته آنها کارآئی دارند و حادثه آفرینی می کنند و هر آن که خداوند نخواسته باشد کاری از آنها ساخته نیست.

[همانند ما انسانها که با اراده و اختیار خود و با قدرت خدادادی هر کار اختیاری اعم از طاعات و معاصی را انجام می دهیم ولی اگر خداوند اراده نماید ما را عاجز و ناتوان ساخته و از انجام کار بازمی دارد و مؤثر حقیقی و اصلی او است ولا مؤثر فی الوجود الاّ هو. ]

[مرحوم شهیدی فرموده: این قسم ثانی همان قسم خامس از اقسام خامسه ای است که قبلاً شیخ بیان کرد، ولی در آنجا تعبیری داشت که افلاك

(۱) بحار الانوار ج۵۸ ص۲۵۰ حدیث۳۶.

مختارة بعين اختيار الله.

و لذا خود مرحوم شيخ فرمود: تعالی الله عما يقول الظالمون علّواً كبيراً، يعنی آن عقيده را نفی كرد در حالی كه در ادامه اين قسم ثانی را نفی نمی كنند و می گويند: ممكن است. و ما در همانجا آن عبارت را دوگونه تفسير كرديم كه گونهٔ دوّمش با اين الثانی می سازد كه ارادهٔ آنها تحت تأثير ارادهٔ الهی است و تا مادامی كه خدا بخواهد و حكمت باشد اينها فاعل مختار و مؤثر باذن الله هستند والاّ فلا.

و ظاهراً همين معنی مراد است و نمونه هائی هم در قرآن دارد از جمله معجزات انبياء كه جناب موسای كليم معجزه می كندولی باذن الله، جناب عيسی مرده زنده می كند امّا باذن الله كه اين اذن و مشيّت الهی بالای سر آنها است.]

حال آيا چنين اعتقادی موجب كفر است؟ دو دسته عبارات از فقها بما رسيده.

۱ ـ ظاهر اكثر عباراتی كه قبلاً نقل شد اينست كه: چنين اعتقادی كفر است. و به عنوان نمونه دو عبارت ذيل را نقل می كنيم:

الف: جناب علاّمه ره در شرح فص الياقوت[1] [فصّ الياقوت نوشتهٔ ابراهيم بن نوبخت است.] فرموده: منجّمين دو گروه شده اند:

عدّه ای برآنند: افلاك موجوداتی زنده و دارای روح و نفس ناطقه و نيز دارای اراده و اختيار هستند. [همين الثانی كه مورد بحث ما است و عقيده قدماء از حكماء همين بوده].

و عدّه ای می گويند: افلاك فاعل موجَب هستند و بالجبر اين آثار از آنها صادر می شود و اراده ای ندارند [مثل عوامل طبيعی كه در الثالث بعداً خواهدآمد.]

سپس فرموده: هر دو نظريه باطل و فاسد است. [و موجب كفر می گردد.]

---

(۱) انوار الملكوت ص۱۹۹.

ب: علاّمهٔ مجلسی هم در عبارتی که سابقاً از او نقل کردیم می فرمود: قول به اینکه افلاك فاعل بالارادة والاختیار هستند اگرچه تنها علت فاعلی باشند و به یک سلسله شرائط دیگر هم برای تأثیر گذاری محتاج باشند، کفر است.

مرحوم شیخ می فرماید: شاید وجه کافر بودن چنین کسانی آن باشد که: قرآن به صراحت افعالی از قبیل: آفرینش ـ روزی دادن ـ احیاء ـ اماته و ... را به خدا نسبت داده است [و فرموده: هو الله الخالق ... ربّی الذی یحیی و یمیت و ...] و اگر کسی همین کارها را به غیر خداوند نسبت دهد در حقیقت منکر ضروریِ دین شده و با ضرورت دین مخالفت کرده است. [و لاریب در اینکه منکر ضروریِ دین کافر است.]

۲ـ ظاهر عبارت مرحوم شهید اوّل در قواعدش[1] اینست که: چنین کسی کافر نیست.

آنجا که فرموده: اگر کسی معتقد باشد که افلاك با اراده و اختیار این افعال و آثار را انجام می دهند و حوداث ارضی مستند به آنها است ولی در عین حال خداوند مؤثر اعظم و اصلی است، چنین کسی خطا کرده [نه اینکه کافر باشد] و وجه خطایش آنست که: ما هیچ دلیل نداریم مبنی بر حیّ و مرید بودنِ افلاك تا تسلیم شویم نه برهان عقلی داریم تا عقل قانع شود و نه دلیل شرعی داریم تا تعبّداً بپذیریم.

ونحن ابناء الدلیل، و وقتی دلیل نداشتیم نمی توانیم بدان معتقد شویم. [البته فی زماننا هذا که بشر به کرات بالا قدم گذاشته و کره ماه را تسخیر کرده است ثابت شده که فلک قمر موجودی حیّ و ذی شعور نیست.] پس اعتقاد به حیاتِ افلاك، بدون دلیل بوده و خطا است. و بلکه معلوم العدم است.

مرحوم شیخ ره می فرمایند: ظاهر این استدلال از شهید اوّل نشان می دهد

(۱) قواعد و فوائد ج۲ ص۳۵.

که عدم اعتقاد به حیاتِ افلاك، برای عدم مقتضی است یعنی چون دلیل نداریم بدان معتقد نمی شویم نَه اینکه مقتضی موجود است ولی مانع در کار است و آن جریان مخالف بودن این عقیده با ضروریات دین است، خیر مانعی نیست و چنین اعتقادی با ضروریِ دین مخالف نیست [چون ما اینها را در عرض خداوند که نمی دانیم و برای آنها استقلال در تأثیر قائل نیستیم بلکه ارادهٔ آنها در طول ارادهٔ الهی است و ما تشاؤنَ الاّ ان یشاء الله، و این خلاف ضروری نیست.]

ولی اعتقاد قلبی به مطلبی دلیل می طلبد. [قل هاتوا برهانکم] و ما مخلص دلیل هستیم و چون دلیلی نداریم پس معتقد نمی شویم. پس حیات افلاك عقلاً ممکن است و تالی فاسدی ندارد ولی مقام وقوع آن مسلّم نیست و شاید چنین چیزی باشد.

**قوله: ولعلّ وجهه:**

شاید وجه عدم کفر این گروه در کلام شهید ره و وجه عدم منافات این عقیده با ضروری دین، آن باشد که: آنکه از ضروریات دین است اینست که: ما حق نداریم این افعال را به یک فاعل مختار مستقلّ و مغایر با اراده و اختیار خداوند و به فاعلی در عرض خدا نسبت دهیم آنگونه که مفوضه معتقدند و اینها را فاعل مستقلّ و دارای ارادهٔ مستقلّه می دانند و قائل به تعطیل دستگاه الهی و تفویض امور به افلاك هستند. و امّا استناد این کارها به یک فاعل مختاری که به ارادهٔ الهی کار می کند و تابع مشیّت الهی است و در حقیقت مثل ابزار و وسیله ای هستند در دست خداوند منتها فاعل موجب نیستند بلکه دارای شعور و اراده و اختیار هم هستند ولی همان را هم از خداوند دارند، بگونه ایکه هم صدق می کند که این فعل، فعل فلان فاعل مختار و ذی شعور است و هم فعل خداوند است.

[منتها نسبت به فاعلهای دیگر، فعل مباشری آنها است و نسبت به خداوند فعل تسبیبی است که با این سبب کار را انجام می دهد و نظیر این را فراوان داریم

از قبیل اینکه هم فلان کار موجب ضحک یا بکاء است و هم قرآن به خدا نسبت می دهد و می گوید:

هو اضحک وابکی، خدا مُضحک و مُبکی و مُغنی و ... است.

یامثلاً و ما رمیت اذ رمیت ولکن الله رمی افرأیتم ما تزرعون أأنتم تزرعونه ام نحن الزارعون.

گاهی قبض روح و توفّی نفس را به خود خدا نسبت می دهد: الله یتوفی الانفس حین موتها.

و گاهی به فرشتهٔ قابض الارواح نسبت می دهد: قل یتوفاکم ملک الموت الذی و کلّ بکم... و این استنادها در طول یکدیگر است و یکی اصلی و اوّلاً وبالذات و بقیّه تبعی است و هر کس هر تأثیری دارد از مبدء اصلی دریافت نموده است.]

حال چنین اسنادی حرام و کفر و خلاف ضروری دین نیست، چرا که مخالف با ضرورت دین اینست که حقیقتاً این افعال را به غیر خدا نسبت دهیم و واقعاً آنها را مؤثر حقیقی بدانیم و قدرت و ارادهٔ الهی را مؤثر ندانیم، نه اینکه مؤثر اعظم را خدا دانسته و در عین حال به اسباب و وسائط هم فعل را نسبت دهیم، از این جهت که از کانال آنها این کار انجام شده است.

[وبالجمله اگر دو علّت در عرض هم و هر کدام مستقلّ در تأثیر باشند محال است و اجتماع علّتین مستقلتین برمعلول واحد نشاید ولی اگر در طول هم باشند و یکی هرچه دارد از دیگر دریافت کند و مسبّب الاسباب و علة العلل و مبدء المبادی خداوند باشد که اشکالی ندارد.

بلکه براساس نظام سبب و مسبّبی جهان بنابر همین است. و نیز دو مالک مستقلّ و در عرض هم نسبت به مملوك واحد نشاید، که مثلاً هم عبا ملک طلق زید باشد و هم ملک طلق خالد، ولی اجتماع دو مالک در طول هم مانعی ندارد

مانند مالکیت بنده و مالکیت خدا که العبد و ما فی یده کان لمولاه.]

**قوله: نعم:**

پس چنین اعتقادی سبب کفر نیست. آری نکتهٔ قابل ملاحظه آنست که: همانطوری که شهید اوّل هم اشاره فرمود: ما دلیلی برحیّ و شاعر و مرید بودن افلاك نداریم، و چون دلیل نداریم اسناد این آثار به افلاك و آنها را فاعلِ مؤثر دانستن نوعی تخمین و گمان و حدس و تیر به تاریکی انداختن است [و نباید بی دلیل مطلب عقیدتی را بیان کرد.] و کاری را که به نص قرآن فعل خداوند است از اغناء ابکاء ـ اماته ـ رزق و... بدون دلیل به غیر خدا نسبت دادن است. و بدون تردید چنین اسنادی قبیح است.

**قوله: و ما ذکره:**

مدرك شهید در این سخن [که نباید تدبیر امور کائنات را به افلاك نسبت داد و این اسناد بلادلیل می باشد] روایتی است از کتاب احتجاج طبرسی از هشام بن حکم از امام صادق (ع):

**هشام گوید:** زندیق ولا مذهبی از امام صادق چنین سئوال کرد:

نظر شما راجع به کسی که می پندارد که تدبیر عالم و پدیده های شگفت آور آن بدست ستارگان هفتگانه [قمر ـ مشتری ـ زحل ـ زهره و...] می باشد، چیست؟

امام (ع) فرمودند: اینان نیازمند دلیل و اثبات هستند، به چه دلیل ادّعا می کنند که مدبّر عالم اکبر [جهان افلاك و سموات که هرچه علم پیشرفت می کند ستارگان و کهکشانهای عظیمی را کشف می کند.] و عالم اصغر [عالم کائنات و موالید ثلاث که همین جهان پائین یا زمین وما فیها ومن علیها باشد.] ستارگان شناور در فلک هستند که علی الدوام در حال فرو زندگی و گردش هستند و فتور و سستی و توقف و ایستائی ندارند؟

[حال شهید که فرمود: اعتقاد ثانی دلیل ندارد، به استناد این فراز از حدیث فرمود.] سپس امام (ع) فرمودند: هر اختری از اختران آسمان موکَّل و مدبری [از فرشتگان] دارند. [خود آنها نیاز به تدبیر موجود برتر یا مجرّدات هستند.] پس اختران خود به منزله عبید و بردگانی هستند که مأمور و منهی، هستند، و اگر اینان قدیم و ازلی بودند می بایست ثابتات باشند نه متغیرات از حالی به حالی[1] [چون قدیم که بود واجب الوجود است و در او تغییر و تحوّل راه ندارد.]

مرحوم شیخ اعظم می فرماید: اینکه امام (ع) فرمود: بمنزلة العبید المأمورین... منظور اینست که اختران در حرکات و سیر خودشان مأمور و منهی هستند یعنی حتماً باید درمدار معیّن خود حرکت کرده و حق ندارند از مدار از پیش تعیین شدهٔ خود سرپیچی کنند. نه اینکه منظور این باشد که اختران در تدبیر عالم سفلی مأمور و منهی هستند که در این عالم چه حوادثی را بیافرینند و چه احداثی را ایجاد نکنند تا در نتیجه تدبیر عالم بدانها مستند باشد و آنها فاعل موجب یا مختار باشند و با سخنِ صدر حدیث، که می گفت: تدبیر عالم بدست اختران نیست سازگار نباشد.

**قوله: نعم:**

تا به حالا از نظر مشهور مطلب این شد که کواکب دارای اراده و اختیار و حیات نیستند و فاعل مختار نمی باشند. ولی مرحوم فیض کاشانی در وافی[2] در رابطهٔ با توجیه بداء کلامی دارند که از آن خلاف مشهور استفاده می شود یعنی ظاهرش اینست که: افلاك حیّ و مختار هستند و به اختیار و اراده حوادث ارضی را می آفرینند منتها مؤثر اعظم خدا است.

[قبل از دنبال کردن سخنان فیض ره مختصری راجع به بداء بحث می کنیم:

---

(۱) احتجاج طبرسی ج۲ ص۹۳ـ۹۴.

(۲) وافی ج۱ ص۵۰۸ـ۵۰۷ باب ۵۰.

بداء از جملهٔ معتقدات شیعیان است و اهل سنت بدون اینکه بدرستی مراد شیعه و ائمهٔ شیعه رادرك کنند آنها را متهمّ ساخته اند به استناد جهل به سوی خداوند، ما برای روشن شدن مراد شیعه می گوئیم:

بداء در اصل لغت به معنای ظهوراست یعنی وقتی چیزی مخفی و پوشیده بود وناگهان و برخلاف انتظار هویداو آشکار می گردد می گویند: بدا ای ظهر، مثلاً جامهٔ شماخونی بود هرچه وارسی کردید نیافتید و واردنماز شدید و دراثناء ناگهان خون را دیدید در اینجا می گویند: ثمّ بدالک ... ، یا مثلاً کالائی را به عنوان اینکه سالم و بی عیب باشد خریدید و بعد که تحویل گرفتید و به منزل بردید عیب واقعی آن برشما هویدا شد وبدالک که عیب دارد.

و در اصطلاح دانشمندان کلام، بداء در تکوینیات شبیه نسخ در تشریعیات است، در تشریعیات می گوئیم: بنا بود فلان حکم شرعی مستدام باشد و ظاهر دلیل همین را دلالت داشت ولی پس از مدتی ناگهان آن حکم نسخ و رفع شد و حکم دیگری بجای آن نشست.

حال در تکوینیات هم می گوئیم: بنا بود فلان حادثه اتفاق بیفتد ولی بداء حاصل شد و اتفاق نیفتاد: فی المثل بنا بود برقوم حضرت یونس (ع) عذابی نازل شود و حتی آثار عذاب هم هویدا شد، ولی بلانازل نشد وخداوند بلا را از آنها دور کرد.

یا مثلاً عروس زمان حضرت عیسی بنا بود همان شب زفاف بمیرد ولی نمرد، و ...

دراینگونه موارد گفته می شود بداء حاصل شد. حال گره کوری که جلو چشم اهل سنت بوده اینکه خیال می کردند قول به بداء مستلزم جهل برخداوند است که معاذالله خداوند بدون اطلاع از عواقب امر تصمیمی گرفت و پس از مدّتی پی به اشتباه خود برد و آگاه شد و رأی او دگرگون شد و این با علیم مطلق

بودن خداوند و با «کان الله علیما حکیما» سازگار نیست.

ولی جواب ما اینست که چند نوع قضاء در عالم وجود دارد که ما به دو نوع اشاره ای می کنیم:

۱ـ قضاء حتمیِ الهی یعنی قضائی که برو برگرد ندارد و حتماً رُخ خواهد داد مثل اینکه لکل امة اجل فاذا جاء اجلها لا یستأخرون ساعة ولا یستقدمون، وقتی پیمانهٔ عمر کسی پر شد اگر تمام عالم جمع شوند نمی توانند او را سرپا نگهدارند در اینگونه از قضاها، بداء معنی ندارد.

۲ـ قضاءِ معلّق، یعنی قضائیکه در واقع اگر و مگر دارد که اگر چنین شود چنان می شود مثلاً اگر توبه نکنند عذاب نازل می شود، اگر صدقه نمی داد مرگش حتمی بود اگر دعاء فلان ولیّ خدا نبود باران نمی آمد و ... در این قسم از قضایا چه مانعی دارد که اولیاء و معصومین یکطرف سکّه را بدانند ولی از گوشهٔ دیگر آن بی اطلاع باشند.

فی المثل خدا به یونس وعده داده بود که عذاب خواهد آمد واتفاقاً آثار آنهم هویدا شد، پس یونس از این امر خبر داشت، واز خارج هم حتماً می دانست که عواملی از قبیل: دعاـ صدقه ـ توبه و ... می تواند جلو عذاب را بگیرد. ولی در مورد قوم خویش اصلاً احتمال توبه نمی داد و از این رویِ سکّه خبر نداشت و لذا به ضرس قاطع گفت: عذاب می آید، در حالی که باطناً اینَ قضاء معلّق است یعنی اگر آنان توبه نمی کردند بلا نازل می شد. و اینجا جای بداء است نه قضاء حتمی ... ] پس از عنایت به معنای لغوی واصطلاحیِ بداء می گوئیم: مرحوم فیض فرموده:

قوای فلکی [و نیروهائیکه خداوند در سرشت افلاك قرار داده] نسبت به تفاصیل و جزئیات حوادث آینده احاطه ای نداشته و اینگونه نیست که به تمام آنها تا بی نهایت یکجا آگاه باشد. [دلیل عدم احاطهٔ اینگونه هم عبارتست از اینکه:

حوادث عالم نامتناهی است و قوای فلکی متناهی است و نامتناهی در متناهی نگنجد، آنگونه که بحر اندر سبو نگنجد.]

آری این حوادث بی شمار تدریجاً و اندك اندك در قوای فلکی نقش می بندد و از آن خبردار می شوند.

و علّت این نقش بستن هم آنست که: آنچه در عالم کون و فساد [یعنی عالم ارض و کائنات و موالید ثلاث که کائن و فاسد می شود یعنی متحقّق می شوند و پس از مدّتی نابود می گردند مثل آب که صورت مائی را از دست داده و صورت هوائی پیدا می کند و ...] رخ می دهد همه و همه از لوازم لا ینفک حرکاتِ افلاك، و از نتائج برکات آنها است.

و اگر چنین است پس افلاك می دانند که: هرگاه چنان شود چنین می شود، یعنی اگر فلان وضع فلکی پیش آید فلان حادثهٔ ارضی رخ می دهد [منتها افلاك از این خبر ندارند که صدقه یا دعا و مانند آن جلو این حادثهٔ ارضی را خواهد گرفت. و فقط از ملازمه خبر دارند ولی از وجود عدمِ لازم بی اطلاع هستند.]

مرحوم شیخ می فرماید: ظاهر این سخن آنست که افلاك فاعل مختار هستند نسبت به ملزومات حوادث [حوادث لازم، و حرکات افلاك ملزوم آنست.] چون تعبیر به نتائج برکاتها کرده که ظهور در اختیار بودن فعل دارد.

**قوله: وبالجملة:**

اینکه اعتقاد به ربط بروجه ثانی [یعنی بروجهی که: افلاك فاعل این آثار هستند به اراده و اختیار والله هو المؤثر الاعظم ...] موجب کفر نیست و از اخبار و روایات هم کفر چنین کسی ظاهر نمی شود، چه اینکه مخالفت آن با ضروریات دین هم ثابت نیست، چرا که منظور این قائل که علیّت تامّهٔ اوضاع فلکیه نسبت به حوادث ارضیه نیست تا موجب کفر و شرك باشد. بلکه منظور اینست که اینها به اراده و اختیار و اذن و مشیّت الهی این افعال را انجام می دهند.

و شاهد اینکه مراد علیت تامه نیست، اینکه محدث کاشانی با همین مقدمات در صدد اثبات بداء برآمده، و چنین امری با علیّت تامه بودن نمی سازد زیرا که اگر علت تامه بود تخلّف معلول از آن محال بود و لیس فلیس.

**قوله: الثالث:**

نوع سوّم از انواع اعتقاد به ربط، عبارتست از اعتقاد به اینکه: افلاك دارای اراده و اختیار نیستند و فاعل موجَب می باشند و استناد آثار و افعال زمینی به افلاك و ستارگان و اوضاع فلکیّه همانند استناد سوزاندن به نار و روشنائی بخشیدن به شمس است. بیان ذلک:

مقدّمه: ربط میان دو چیز و به بیان دیگر سببیّت و مسببیت از نظری دو قسم است.

۱ ـ ربط عقلی حقیقی یا سببیّت حقیقیّه و آن عبارتست از اینکه چیزی حقیقتاً علت فاعلی چیز دیگر باشدو حقیقتاً تأثیر از آن خود او باشد وبگونه ای باشد که عقلاً انفکاك و تخلّف معلول از علت تامّه محال باشد و چنین علّیتی در کلّ هستی منحصر به واجب الوجود لذاته است که هرچه را اراده کند اراده کردن همان و تحقّق خارجی همان [اذا اراد الله لشيئ ان يقول له كن فيكون.]

و سایر علل و عواملی چه فاعلهای مختار و ذیشعور و چه فاعلهای موجَب و طبیعی و بی شعور هیچکدام به تنهائی و قطع نظر از مشیّت الهی علّت تامّهٔ افعال و آثار خود نیستند دلیل مطلب هم عبارتست از اینکه گاهی معلول از علت طبیعی خود انفکاك می پذیرد یعنی نار هست ولی احراق نیست [در جریان ابراهیم: قلنا یا نار کونی برداً و سلاماً علی ابراهیم.]

۲ ـ ربط عادی: و آن عبارتست از اینکه میان دو چیز رابطهٔ عادی وجود داشته باشد یعنی عادتاً هرجا این شیئی [سبب] بود، آن دیگری [مسبّب] هم می آید و عادت و سنّت الهی براین جاری شده است که میان اینها اقتضاء وتأثیری باشد

وگرنه ربط عقلی در میان نیست.

و اسباب ومسببات عادیه تماماً از این قبیل هستند مانند نار نسبت به سوزانیدن، ضیاء عالم نسبت به شمس برودت نسبت به قمر در لیالیِ مقمره، قتل نسبت به سمّ، انواع غذاها و سیری، انواع مشروبات و مایعات و سیراب شدن، انواع ادویه و داروها نسبت به صحت وعافیت و شفا-رشد و نوع نباتات نسبت به آب و هوا، روش گیاهان و سبزیجات نسبت به فصل بهار، فکر و استدلال نسبت به علم به نتیجه و ...

خلاصه کلیهٔ تأثیرها و تأثّرهائیکه در جهان مادّه و طبیعت و بلکه در کل عوالم وجود ماسوی الله تعالی از این قبیل است که همهٔ آنها معدّاتِ هستند و مؤثر حقیقی خدا است ولا مؤثّر فی الوجود الاّ هو، و براین اساس حکماء الهی برآنند که یگانه موجود مستقلّ علی الاطلاق و غنی بالذات واجب الوجود لذاته است و ممکنات عموماً اعمّ از مجرّدات تامّه یاعقول، مجرّدات مثالی، نفوسِ ناطقهٔ مرتبط با ابدان، ومادیّات عموماً وجود رابط هستند و ربط محض به خدایند و وجود تعلّقی و فقری دارند.

یعنی اصل هستی و کلیهٔ کمالات اولّیه و ثانویّه هستی را از ذات اقدس احدیّت دریافت می کنند. و ضمناً تفویض هم نیست که این اختیارات و تأثیرات بدانها واگذار شود و آنها مستقل در تأثیر باشند و خداوند معطل باشد بلکه زمام امر همه چیز بدست او است، ناصیهٔ کل شیئی در قبضهٔ او است و هر آن که مشیّت بالغه اش تعلّق بگیرد این تأثیرات را از فلان فرشته، فلان عامل غیر مادّی، از دعا و صدقه، از همهٔ عوامل طبیعی می گیرد.

و در اینجا است که دعا هم تأثیری ندارد و اگر امّتی دست بدعا بردارند ولی مقدّر الهی چنین باشد که امام آن امت را به جوار خویش بار دهد، دعا عقیم می ماند، علل و اسباب طبیعی نازا می شوند، همهٔ درها بروی انسان بسته می شود

و توحید افعالی یعنی اینکه مؤثر حقیقی خدا است، مُطعم خدا است، ساقی خدا است، شافی خدا است، مُغنی خدا است، مُنعم او است، رازق او است، مُحیی او است، مُمیت او است و ...

ازمّة الامور طرّاً بیده        والکل مستمدّة من مدده

با حفظ این مقدّمه می گوئیم: اگر کسی در مورد نظام کیهانی نسبت به حوادث کونی معتقد باشد به اینکه رابطه اینها با یکدیگر یک رابطهٔ عادی است یعنی براساس نظام سببیِ جهان، عادت وسنت الهی براین جاری گردیده که نزد فلان وضع فلکی فلان حادثهٔ ارضی را بیافریند و این وضع فلکی مقتضی آن حادثهٔ ارضی است ولکن نه علت تامه است و نه فاعل مختار بلکه صرفاً آلت و وسیله ای است در یَد قدرت الهی و در حقیقت باید گفت: اسناد این افعال و آثار به این اوضاع فلکیه یا هر اثری نسب به مؤثر طبیعیِ خود یک اسناد مجازی و از باب انبت الربیع البقل است که فی الحقیقة خدا مُنبِت بقل است ولی از آنجا که فصل بهار زمینهٔ انبات است به او مستند شده.

حال آیا چنین اعتقادی موجب کفر و چنان معتقدی کافراست یا خیر؟

ظاهر کلمات کثیری از فقهاء که قبلاً نقل کردیم اینست که: آری این اعتقاد کفر است چرا که اصلاً نباید این افعال را به افلاك و هر آنچه غیر خدا است نسبت داد، و این بانصّ قرآن نمی سازد که خدا رازق، زارع ـ مُغنی و ... است، وچیزی که با ضروریِ دین نسازد موجب کفر است.

ولی از فرمایشات شهید اوّل استفاده می شود که: چنین کسی کافر نیست و.

آری اگر اسباب طبیعی و عوامل جویّ را علت عقلی وحقیقی بدانیم، و میان آنها با آثارشان ربط عقلی و حقیقی قائل باشیم کفر است. ولی صرف ربط عادی [به بیانی که در مقدمه آوردیم] سبب کفر نیست، و لکن چنین اعتقادی نسبت به خصوص افلاك و حادثات ارضیه خطا است. [اگرچه خطایش از قول قبلی که

افلاك را فاعل مرید و مختار و دارای حیات می دانست کمتر است ولی بهر حال اینهم خطا است . ]

و وجه خطا بودن آنست که اگر ربط حادثات ارضیه به اوضاع فلکیه یک ربط عادی بود قانون امور عادیّه آنست که یا دائمی الوقوع هستند [یعنی همیشه بدنبال فلان سبب فلان مسبّب می آید مثل روشنائی عالم و طلوع شمس، اگرچه ضروری الوقوع نیست که مستحیل الانفکاك باشد. و یا اکثری الوقوع می باشند [یعنی اغلب موارد ومثلا ۹۰٪ بدنبال استعمال فلان دارو فلان اثر ظاهر می شود . ]در حالیکه ربط حوادث ارضی به افلاك نه دائمی است و نه اکثری چرا که کثیراً ما فلان وضع فلکی پیش می آید ولی فلان خیر یا شرّ، نفع یا ضرر، موت یا حیات و ... در ارض اتفاق نمی افتد و نوع اخبارات منجّمین دراین بخش خطا می باشد .

پس میان حوادث ارضی با اوضاع فلکی نه ربط حقیقیِ عقلی است و نه حتی ربط معمولیِ عادی .

مرحوم شیخ در توضیح سخن شهید[1] می فرمایند: منظور شهید اینست که حتی ربط عادی هم وجود ندارد بدلیل اینکه اگر بخواهد میان دو چیز ربط عادی محقق شود یا باید از طریق حسّی از حواسّ خمسهٔ ظاهریه ای ربط را حسّ کنیم، آنگونه که در حرارت و نار، حرارت و شمس، برودت و قمر [در لیالی مقمره] این رابطه را با حسّ لامسه حسّ می کنیم، یا روشنائی را با چشم می بینیم و ... و یا باید از طریق عادت دائمی یا غالبی ثابت شود آنگونه که میان اغذیه و سیر شدن و ... وجود دارد، در حالیکه میان اوضاع فلکیه و حوادث ارضیه نه از طریق حسّ برای ما چنین ربطی ثابت شده و نه از راه عادت همیشگی یا اکثری، چون ما علم به تکرار دفعات نداریم که مثلاً صدها و هزاران بار دیده باشیم که نزد فلان وضع

---

(۱) قواعد و فوائد ج۲ ص۳۵.

فلکی فلان حادثهٔ ارضی رخ می دهد تا برای ما علم یا ظن به ربط عادی بیاید، پس ربط عادی نیست.

**قوله: ثم:**

مرحوم شیخ می فرمایند: برفرض که میان اوضاع فلکیه با حوادث ارضیه یک نوع رابطهٔ عادی وجود داشته باشد و بطور معمولی ومتعارف هرگاه فلان وضع فلکی محقّق بود همزمان با آن فلان حادثهٔ ارضی هم محقّق شده، ولی مجرّد این ملازمه عادیه دلیل آن نیست که حرکات افلاك دراین حوادث مؤثر هستند بلکه سه احتمال وجود دارد:

۱ـ شاید اوضاع فلکیه مؤثر و حوادث ارضیه اثر آنها باشد.

۲ـ و شاید بالعکس باشد یعنی حوادث ارضیه مؤثر در بوجود آمدن اوضاع فلکی باشند.

۳ـ و شاید هر دو در عرض هم و مستند به یک عامل ثالثی باشند و کلاهما تلازم در وجود خارجی نداشته باشند بدون اینکه احدهما علت دیگری باشد.

و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. پس ربط عادی هم ثابت نشد تا بدان معتقد شویم پس چنین اعتقادی هم خطا است.

**قوله: وبالجمله:**

روایتی را مرحوم ثقة الاسلام کلینی در کافی شریف ج ۱ ص۲۵۹ حدیث هفتم در باب معرفة الامام والرّدالیه، نقل کرده و آن اینکه:

عن ابیعبدالله (ع) انه قال: أبی اللّهُ ان يُجری الاشیاء الاّ باسباب فجعل لکل شیئٍ سبباً و جعل لکل سبب شرحاً، و جعل لکلّ شرحٍ علماً، و جعل لکلّ علمٍ باباً ناطقاً، عرفه من عرفه، و جهله من جهله، ذاك رسول الله (ص) و نحن.

ترجمه: خداوند امتناع فرموده که کارها را بدون اسباب فراهم آورد، پس برای هر چیزی سببی قرار داد و برای هر سببی شرحی، و برای هر شرح و

گشایشی علامتی، و برای هر نشانه‌ای دری گویا نهاد، عارف حقیقی کسی است که این در را شناخت و نادان واقعی کسی است که از آن غافل ماند، این باب ناطق رسول خدا و ما هستیم.

[نکته‌ای در شرح این حدیث نورانی از شرح اصول کافی ج۱ ص۲۵۹ می‌آوریم: اگرچه خدا قادر است امور جهان را بدون علل و اسباب فراهم سازد، چنانچه گاهی عیسی را بدون پدر ایجاد می‌کند و آتشرا بدون اسباب معمولی بر ابراهیم سرد و سلامت می‌نماید ولی بطور عموم و کلّی عادتش براین جاری گشته که امور جهانرا با اسباب و وسائل مخصوصی جریان دهد و فراهم آورد. و ترتیب اسباب در این حدیث چنان است که خدای برای سعادت و نجات مردمان سببی قرار داده که آن معرفت و اطاعت خدا و رسول است، و برای این سبب شرحی قرار داده که آن مقرّرات و قوانین دینی است، و برای این شرح نشانه و دانشی گذاشته که آن قرآن است، و برای قرآن در گویائی قرار داده که آن پیغمبر و ائمه (ع) هستند، پس هر کس بخواهد به سعادت و نجات برسد باید این راه را بپیماید.]

حال به مقتضای این حدیث نورانی هر پدیده‌ای در جهان هستی مسبّب بوده و دارای سبب خاصّی است. [برهان عقلی هم همین را می‌گوید که عالم، عالم اسباب و مسببات است و قانون علیّت قانونی گسترده و جهانشمول است وقضیهٔ کل شیئی امّا علة و امّا معلول یک منفصلهٔ حقیقیه است، و نیز باید میان علل و معالیل سنخیت باشد که در کتب مفصلهٔ کلامی و فلسفی و در معقولات اینها بحث شده است.]

اصل کبرای کلی مسلّم است امّا اینکه آیا واقعاً علت و سبب حوادث ارضیه، اوضاع فلکیه هستند یا خیر؟ این جهت نه بیّن است و نه با برهان و قرآن مبیّن شده تا ما بپذیریم، پس نتوان گفت: حتماً سبب عادی فلان حادثهٔ ارضی فلان وضع

فلکی است، چه اینکه متقابلاً اعتقاد به ربط عادی هم خلاف ضروریِ دین نیست تا کفر باشد، پس هیچ طرف نفیاً اثباتاً مسلّم نیست تا بپذیریم.

**قوله: بل:**

نه تنها اعتقاد به ربط عادی مخالف با ضروریات دین نیست و موجب کفر نمی‌شود بلکه از پاره‌ای روایات استفاده می‌شود که فی الجمله کواکب تأثیراتی دارند و برای نمونه توجه شما را به دو روایت جلب می کنیم.

۱ ـ روایتی که مرحوم طبرسی در احتجاج[1] از ابان بن تغلب وارد شده:

سعد یمانی برامام صادق (ع) وارد شد و حضرت او را به اسمی که احدی غیر از خود سعد خبر نداشت یعنی همین کلمهٔ سعد خطاب کردند و فرمودند: ای سعد، شغلِ تو چیست؟

**سعد گفت:** من از خاندانی هستم که منجّم اند واهل نظر و مطالعه در آفاق و اوضاع فلکی اند.

**حضرت فرمود:** آن کدام ستاره است که وقتی طلوع می کند شتر به هیجان آمده و مست می شود؟

**سعد عرض کرد:** نمی دانم.

**حضرت فرمودند:** راست گفتی.

**سپس فرمودند:** آن کدام ستاره است که وقتی طلوع می کند گاو مست می شود؟

**سعد گفت:** نمی دانم.

**حضرت فرمود:** راست گفتی.

**سپس فرمودند:** آن کدام ستاره است که وقتی طلوع می کند سگها مست می شوند؟

---

(۱) احتجاج طبرسی ج۲ ص۱۰۰.

سعد گفت: نمی دانم.

حضرت فرمود: راست گفتی که لا ادری گفتی.

سپس فرمود: ستارهٔ زحل نزد شما چگونه است؟

سعد یمانی گفت: ستارهٔ نحس است [و ما به او فال بد می زنیم.]

حضرت فرمودند: این حرف را نزن، چرا که زحل ستارهٔ امیر المؤمنین است و هم او ستارهٔ اوصیاء (بعد از علی (ع)) است و زحل همان نجم ثاقبی است که قرآن از آن یاد کرده [آنجا که فرموده: والسماء والطارق، و ما ادریک ما الطارق، النجم الثاقب[1]]

۲ ـ روایت مدائنی که مرحوم کلینی در کافی از امام صادق (ع) روایت کرده:

حضرت فرمودند: خداوند در فلک هفتم ستاره ای [شاید همان زحل باشد] آفریده است که او را از آب سرد آفریده و سایر ستارگان را از آب داغ، و آن ستاره، ستارهٔ انبیاء (ع) و اوصیاء (ع) است، و هم او ستارهٔ امیر المؤمنین است، و آن ستاره مدام مردمان را به خروج از دنیا [خروج قلبی و دلبستگی نداشتن] و زهد و وارستگی در دنیا امر می کند، و نیز آنان را دعوت می کند که در این دنیا خاک نشین باشید و خاک را فرش خویش ساخته، و خشت را بالش قرار داده و جامهٔ خشن و زبر بپوشید، و طعام غلیظ بخورید، و خداوند ستاره مقرّبتر از آن بسوی خود نیافریده است.[2]

**قوله: والظاهر:**

مرحوم شیخ می فرماید:

منظور از این امر و نهی از ستاره، امر و نهی لسانی و اختیاری نیست بلکه

---

(۱) سورهٔ طارق/ ۱ و ۲ و ۳.

(۲) کافی ج۸ ص۲۵۸ حدیث ۳۶۹.

منظور اینست که مقتضای فلان ستاره این امور است یعنی اثر وضعیِ او است.
پس معلوم می شود اختران در یک سلسله از امور تأثیراتی دارند.

**قوله: الرابع:**

نوع رابع از انواعِ اعتقاد به ربط عبارتست از اینکه: منجّمی براین باور باشد که رابطهٔ حرکات ستارگان با حوادث ارضیه از قبیل رابطهٔ کاشف با مکشوف است. [خاصیت کاشف یا دالّ اینست که برای ما علم به مکشوف می آورد و وجود آنرا کشف می کند، و علامت و نشانهٔ وجود مکشوف است، و واسطه در اثبات و تصدیق و علم به مکشوف است اعمّ از اینکه واسطه در ثبوت هم باشد یا نه، آنچه در باب کشف و دلالت اهمیّت دارد اینست که کاشف پرده از روی مکشوف برمی دارد و سبب علم به مکشوف می گردد و امّا برحسب واقع و نفس الامر، احتمالاتی متصور است:

۱ ـ در واقع هم کاشف علّتِ موجدهٔ مکشوف باشد مثل موارد برهان لمّی که از علم به علتِ واقعی علم به وجود معلول پیدا می کنیم.

۲ ـ در واقع قضیه بالعکس باشد یعنی این مکشوف است که علّت حقیقیِ کاشف می باشد، مثل موارد برهان انّی که از معلول پی به علّت ببریم.

۳ ـ فی الواقع کاشف و مکشوف متلازمان فی الوجود و کلاهما معلولان لعلّة ثالثه باشند ولو در مقام اثبات یکی علّت علم بدیگری است.

۴ ـ اصولاً میان آندو رابطهٔ تکوینی و علّی و معلولی و ملازمهٔ حقیقیه نباشد بلکه صرفاً یک رابطهٔ اعتباری و قرار دادی بوده و علامت بودن یکی برای دیگری در وعاء اعتبار باشد و به عبارت دیگر وضعی و جعلی باشد.

و در اقسام دلالت یا کشف هم در منطق خواندیم که:

دلالت یا عقلی است، یا طبعی، یا وضعی، و هریک یا لفظی هستند یا غیر لفظی و لفظی هم بالمطابقه است یا بالتضمن یا بالالتزام و ... در تمام این موارد

مسئلهٔ کشف و دلالت مطرح است. و اینک چند مثال:

همهٔ ما از مشاهدهٔ دود به وجود آتش منتقل می شویم و دخان کاشف از نار و دالّ بر او است در حالیکه فی الواقع این دخان نیست که علت نار است بلکه این نار است که علّت دخان است.

همهٔ ما از مشاهدهٔ سرخی چهره به وجود خجالت یا خشم زیاد منتقل می شویم و حمرة الخجل، علامت خجالت است در حالی که فی الواقع سرخی چهره که در انسان خجالت را ایجاد نمی کند بلکه عامل خجالت مطلب دیگری است و او در روح و نفس انسان این حالت انفعالی را ایجاد کرده و باعث شده که آثار آن را در چهره مشاهده کنیم.

همچنین از مشاهدهٔ زردی چهره به وجود ترس یا بیماری منتقل می شویم. از شنیدن صدای زنگ درب منزل به وجود طارق منتقل می شویم. از برافراشته شدن پرچم های سبز و سه رنگ به وجود جشن و شادی منتقل می شویم، از نصب پرچم سیاه وجود عزا و مصیبت را کشف می کنیم.

از اجماع فقهاء با شرائط آن، قول معصوم را کشف می کنیم و...

در تمامیِ این موارد رابطهٔ میان دو شیئی، رابطهٔ کشف و دلالت و علامیّت است.

حال اگر کسی در رابطهٔ با حوادث ارضیه و اوضاع فلکیه معتقد باشد که فلان وضع فلکی علامتِ و فلان حادثهٔ ارضی و کاشف از وقوع فلان رویداد است بدون اینکه وضع فلکی را مؤثّر و بوجود آورندهٔ این حادثه بداند و یا حادثه اُرضی را موجِد فلان وضع فلکی بداند و یا هر دو را به عامل ثالث مستند کند، بلکه صرف کَشف وعلامیّت باشد که ما از راه فلان وضع فلکی علم به فلان حادثه پیدا می کنیم یا چنین اعتقادی موجب کفر است یا خیر؟

شیخ اعظم ره می فرماید: تا آنجا که ما خبر داریم احدی از فقهها فتوی به کفر

چنین منجّمی نداده اند، بلکه از عبارات بسیاری استفاده می شود که اعتقاد به علامیّت و قول به آن محذوری ندارد، و برای نمونه به عبارت ذیل توجه فرمائید:

الف: سخن مرحوم شیخ بهائی[1]:

ایشان اوّل فرموده اند: هر کس که کواکب را مؤثر در حوادث ارضی بداند چه به نحو علّت تامّه ومستقلّ در تأثیر و چه به نحو جزء العلّة و شریک خداوند، چنین کسی کافر است.

سپس فرموده اند: امّا اگر منجّمین معتقد باشند به اینکه، اتصالات و ارتباطات اجرام علوی و اوضاع خاصّی که درنتیجهٔ این حرکات و اتصالات پیدا می کنند [از مقابله و ... ] علامت و نشانهٔ پاره ای از حوادث زمینی هستند منتها این جوادث را خداوند با قدرت مطلقهٔ و ارادهٔ کاملهٔ خویش بوجود می آورد و افلاك در این جهت نقشی ندارد.

[تنظیر: همانگونه که حرکات نبض انسان و اختلاف اوضاع آن از سرعت نبض و کند شدن آن و ... علائمی هستند که به برکت آنها و با استفاده از آنها طبیب می تواند نظر بدهد که بیماری فلان شخص رو به بهبودی است؟ یا مریضی او شدت یافته؟ و یا فرقی نکرده است؟ که عامل اصلی بیماری چیز دیگری است ولی سرعت نبض هم کاشف از آنست، یا مثلاً خلجان و لرزش در بعض اعضاء یا پریدن پلک چشم و ... را دلیل بر پاره از احوالات آیندهٔ شخص قرار می دهد.]

حال اگر کسی اوضاع فلکیه را صرفاً علامت برخی حوادث ارضیه بداند... چنین گفتاری هیچ مانع عقلی و نقلی ندارد و چنین اعتقادی هم حرجی نبوده و باکی بر او نیست. و روایاتی هم که در ارتباط با صحّت و درستی علم نجوم و جواز فراگیری آن وارد گردیده باید برهمین معنی حمل کنیم، وگرنه سایر انواع

(۱) الحدیقة الهلالّیه ص۱۳۹.

اعتقاد به ربط مشکل داشت و سابقاً دیدیم که خیلی ها آن را موجب کفر می دانستند.

ب: سخن علاّمه ره:[1]

علاّمه ره فرموده: منجّمین [یعنی منجم اصطلاحی که آنهمه طعنه و ریشخند در روایات در حق او وارد شده] دو گروه بیش نیستند:

۱ ـ آنانکه افلاك و کواکب را موجوداتی حیّ و دارای اراده و اختیار دانسته و آنها را فاعل مختار نسبت به حوادث ارضیه می دانند.

۲ ـ آنانکه کواکب را فاعل موجَب می دانند ولی آثار ارضیه را به افلاك نسبت می دهند. مفهوم حصر این کلام اینست که پس غیر از دو گروه مذکور کسی منجّم اصطلاحی نیست و از مورد طعن علماء و فقهاء بیرون است و غیر دو گروه مذکور، همین قائلین به کشف و دلالت است.

ج: سخنی از سیّد مرتضی[2]:

ایشان نخست مبسوطاً برمنجّمین عیبگیری نموده و برآنان تاخته اند و آنها را تکفیر نموده اند.

آنگاه فرموده اند: در میان منجّمین احدی وجود ندارد که معتقد باشد به اینکه: خداوند عادت و سنّت خویش را براین قرار داده که به هنگام فلان وضع فلکی از قرب ستاره ای به ستارهٔ دیگر یا بعد آن، افعالی را انجام دهد و در این جهت، افلاك هیچ تأثیری و علیّتی نداشته باشند. [بلکه همهٔ منجّمین بدون استثناء اوضاع فلکی را مؤثر در حوادث ارضی می دانند.] بعد فرموده:

و اگر امروزه و فی زماننا هذا [زمان سیّد و اشباه آن ...] منجّمی طرفدار

---

(۱) قبلاً ذکر شد.

(۲) رسائل سید مرتضی، مجموعهٔ ثانیه ص۳۰۲، و مفتاح الکرامه از سیّد در ص ۷۶ ج۴ نقل کرده.

علامت بودن باشد و اوضاع فلکی را کاشف و دالّ و نشانه بداند برخلاف روش قدماء از منجّمین مشی کرده و بدین وسیله خود را نزد مسلمین پسندیده و جمیل نشان داده است.

د: قوله: لکن الظاهر:

عبارتی که از سیّد مرتضی نقل شد حاکی از این بود که وی علامت بودن را قبول دارد، و لکن مرحوم سیّد بن طاووس[1] فرموده: سیّد مرتضی بطور کلی تنجیم و منجمگری را منکر شده حتی قول به علامت بودن و اعتقاد به آن را.

بیان ذلک: سید بن طاووس ره اوّل فرموده: نجوم و ستارگان علامت و دلیل و کاشف از یک سلسله حوادث ارضیه هستند ولی در عین حال خداوند متعال قادر است که در سایهٔ نیکی کردن اهل زمین، صدقه دادن آنها، دعا و نیایش آنها، توبهٔ آنان و... این حوادث را تغییر دهد و نگذارد که واقع شوند.

و همین سیّد فرموده: فراگیری دانش نجوم جایز است، نظر یعنی مطالعه در این علم، و محاسبات نجومی جایز است، وعمل به آن یعنی حکم کردن برطبق علم نجوم جایز است البته مشروط براینکه: اوضاع فلکی را صد در صد علامت وکاشف بداند نه مؤثّر و علت، و اخبار ناهیه از تعلم و عمل به نجوم را برفرض اعتقاد به تأثیر حمل کرده است.

و بعد از همهٔ اینها به سیّد مرتضی اعتراض کرده که شما چرا این نوع از ربط را حرام می دانید؟ چرا آن را هم تکفیر می کنید در حالی که تکفیر جا ندارد. سپس اسامی گروهی از دانشمندان شیعه را که در فن نجوم متخصّص بوده اند ذکر می کند به عنوان تأیید گفتار خودش که صرف علامت دانستن موجب کفر نیست. [پس سیّد بن طاووس به سیّد مرتضی نسبت داد که او این قسم از اعتقاد را هم کفر می داند.]

(۱) فَرَجُ المهموم باب اوّل تا باب پنجم دیده شود.

**قوله: و ما ذکره:**

مرحوم شیخ می فرماید: این مطلب که نجوم و اوضاع فلکی علامات و کاشفات باشند حق است. نهایت صرف اینکه نجوم علامات و دلیلها هستند مفید فایده نیست و بدون احاطهٔ کامل به آن علامات [که شاید دو عامل جوّی به ضمیمه هم علامت باشند. شاید علامتِ فلان حادثه این وضع فلکی نباشد و وضع دیگری باشد، شاید معارض داشته باشد فی المثل طالع خیر را می بیند و خبر از خیر و برکت و نیکی می دهد و همزمان طالع شرّ را می بیند و خبر از شرور می دهد و ...]

و نیز به معارضات آنها فایده ای ندارند. و حکم کردن بر طبق اوضاع فلکی هم بدون احاطهٔ کامل از همهٔ جهات نه قطعی است و نه حتّی ظنّی. [پس علامت بودن، قبول، امّا چی علامت چی است؟ به تنهای علامت است یا با ضمیمه؟ معارضی دارد یا نه؟ و ... برای هر کسی روشن نمی شود.]

و جناب سیّد مرتضی ره منکر اصل علامت بودن نیست، و معتقدِ به آن را تکفیر نکرده بلکه جناب سیّد دو مطلب را در باب منجّمین منکر است:

۱ ـ اعتقاد تأثیر: منجّمی اوضاع فلکی را مؤثر در حوادث ارضیه بداند «کفر است».

۲ ـ غلبهٔ اصابه در احکام: اینکه کسی معتقد باشد که نوعِ موارد احکامی که منجمین صادر می کنند و می گویند: فلان سفر شرّ است، فلان کار خیر است و ... بدلیل طلوع فلان کوکب یا غروب آن و ... اینهم خطا است.

شیخ اعظم می فرماید: ما هم این را قبول داریم و با فرض عدم احاطه به علامات و معارضات آنها این مطلب معلوم و مسلّم است و تردیدی ندارد.

هـ: شیخ بهائی ره[1] نیز [مثل سیّد مرتضی و خود شیخ اعظم] همین دو امر

(۱) الحدیقة الهلالیه ص۱۴۱.

را منکر شده است [اعتقاد به تأثیر، غلبهٔ اصابه] شیخ بهائی اوّل آمده تأثیر افلاك را ردّ کرده و اماره و علامت بودن را قبول کرده، سپس فرموده:

بدانکه امور و حوادث استقبالیه ای که منجمین بدانها حکم می کنند چند بخش است:

۱ ـ اصول و قواعد برخی از آنها از اصحاب الوحی [انبیاء ومعصومین (ع)] گرفته شده.

۲ ـ برخی هم به تجربهٔ قطعی برای آنها ثابت شده است.

۳ ـ برخی از این احکام هم بریک سلسله امور متشتته و پراکنده مبتنی است که قوای ادراکیِ بشر از ضبط و احاطهٔ به آنها ناتوان است، و امام صادق (ع) طبق روایتی به این امر اشاره کرده و فرموده: علم نجوم زیادش قابل درك نیست و اندکش نتیجه بخش نیست.[1]

و روی همین اصل که قوای بشری محدود است و وافی به تمام جهات نیست می بینیم در سخنان منجّمین اختلاف فراوان است، در پاره ای از احکامِ آنها خطا راه می یابد، و هر کسی اتّفاقاً و تصادفاً بتواند برطبق اصول و قواعد صحیحهٔ نجومی جری و مشی کند، حتماً کلامش صدق و احکامش صحیح خواهد بود ولی جری مذکور بسیار بسیار کم و ظفر بدان اندك است. و غالباً منجمین به این مرحله بار نمی یابند ولذا احکام آنها خطا و اشتباه می شود.

**قوله: و ما افاده:**

مرحوم شیخ می فرماید: دو مطلبی که شیخ بهائی فرمود:

۱ ـ حرکات فلکیه علامت هستند.

۲ ـ علم نجوم مفید فایده نیست مگر همراه با احاطهٔ کامل و به همهٔ جوانب باشد.

---

(۱) وسائل الشیعه ج۱۲ ص۱۰۱ باب ۲۴ حدیث اوّل.

همین دو مطلب را امام صادق (ع) در روایت هشام که بعداً خواهیم آورد تصریح فرموده آنجا که می فرماید: اصل محاسبات فلکی حق است ولی کسی جز خداوند [که یعلم ما فی الارحام] از آن آگاه نیست. [و کسانی که خدای آنها را آگهانده باشد.]

**قوله: ویدلّ:**

روایاتی فراوانی داریم که دلالت می کنند بردو مطلب مذکور.

[۱ـ علامت بودن.

۲ـ غلبهٔ عدم اصابه، و یا کثرت خطاء در احکام.]

امّا روایتی که برعلامت بودن دلالت دارند:

۱ـ روایت سعد منجم که قبلاً گذشت، البته آن حدیث ظهور در سببیّت داشت یعنی دلالت می کرد براینکه طلوع کوکب علّت هیجان ابل و بقر و... است ولی حالا مشهور چون اعتقاد به تأثیر را کفر می دانند این را برعلامت بودن حمل می کنند و بنابراین توجیه و تأویل، حدیث مذکور بدرد ما می خورد.

۲ـ حدیثی که در احتجاج طبرسی آمده و آن روایت دهقان منجّم است: حضرت امیر(ع) آماده حرکت بطرف منطقه نهروان بود تا خوارج را سرکوب کند در این هنگام، منجّم مذکور با حضرت روبرو شد و عرضکرد:

امروز روز سختی است [و شما سختی هائی در پیش دارید] چرا که امروز ستاره ای منقلب شد و سقوط کرد و از برجی که شما در آن هستید آتش ظاهر شد. لذا جنگیدن برای شما صلاح و بجا نیست.

حضرت (ع) فرمود: ای دهقانی که از آثار و حوادث آینده خبر می دهی، و از قضا و قدر الهی ما را بر حذر می داری [اینها طعن بر منجّم است.] سپس سئوالات مکرّری فرمودند، و وی هربار اعتراف کرد که نمی داند تا اینجا که.

امام فرمودند: امّا اینکه گفتی: از برج من نارها و آتش ها ظاهر شد...

می بایستی به نفع من حکم می کردی نه به ضرر من، چرا که نور و روشنائی این آتش نزد من است ولی حریق و سوزندگی آن، لهیب و زبانه اش از من دور شده است.

سپس فرمودند: اینکه گفتیم مسئله ای است عمیق، و تو اگر راست می گوئی و اهل حساب هستی حساب کن،(۱)

و در روایت دیگر فرمود: اگر تو دانای به اکوار و ادوار [ادوار عطف تفسیر اکوار است] و دوره های افلاك هستی حساب کن.

سپس فرمودند: اگر تو این مطلب دقیق را می فهمیدی، منهم می دانستم که تو قدرت داری تمامیِ گرههای نی های این نیزار را بشماری(۲). [ولیس فلیس] پس معلوم می شود که اوضاع فلکی علامت هستند.

۳ـ روایت عبدالرحمن بن سیّابه:

در بخشی از آن فرمود: این مطلب محاسبه ای است که اگر مرد حسابگر باشد و آن را حساب کند و برآن واقف شود آن نی را که در وسط نیزار است خواهد شناخت، تعداد نی های سمت راست آن را خواهد دانست، تعداد سمت چپ را هکذا، تعداد نی های پشت سر و پیش روی آن را خواهد احصاء کرد تا آنجا که یک نی هم در نیزار باقی نماند.(۳)

و همانطوری که احصاء نی های نیزار کار آسانی نیست، محاسبۀ مذکور هم کار آسانی نیست ولی بهرحال علامیّت جای انکار نیست.

۴ـ قوله: وفی البحار:

روایت چهارم از مرحوم مجلسی در بحار است که فرموده:

---

(۱) احتجاج طبرسی ج۱ ص۳۵۶ـ۳۵۷.

(۲) فرج المهموم ص۱۰۴، بحار الانوار ج۵۸ ص۲۳۱ حدیث ۱۳.

(۳) کافی ج ۸ ص۱۹۵ حدیث ۲۳۳.

در یک کتاب عتیق یعنی قدیمی [مرحوم شهیدی در حاشیه ص۴۸ فرموده: اقول: رأیت فی بعض اسفاری الی کربلا علی مشرفها آلاف التحیة والثناء فی کتاب سقط اوّله و آخره ما هذا لفظه روی ابن طاوس باسناده الی عطا ...] از قول عطاء چنین یافت شده: مردی به حضرت امیر (ع) عرض کرد:

آیا برای نجوم اصل و ریشه ای هست؟ سرآغاز علم نجوم را بیان کنید.

حضرت فرمود: آری اصلی دارد، و آن اینکه: پیامبری از پیامبران خداوند [در کتاب الدرّ المنثور آمده: مراد یوشع بن نون است. حاشیهٔ شهیدی ره] [طبق معمول که هر قومی و امّتی از پیامبر خویش معجزه‌ای طلب نمود و کار خارق العاده ای را طلب می کردند] قوم این پیامبر هم به او چنین گفتند:

اگر می خواهی ما به تو ایمان آوریم شرطش اینست که: آغاز خلقت و آفرینش انسانها و پایان حیات آنها را به ما بیاموزی، وگرنه از ایمان خبری نیست.

[آن پیامبر از خداوند این مطلب را تقاضا نمود و خدا هم اجابت نموده و] به قطعه ابری وحی فرستاد، و آن ابر برآنها بارید و در اطراف کوهی که در آن منطقه بود آبی صاف و زلال گرد آمد، سپس خداوند به خورشید و ماه و ستارگان فرمان داد در میان آن آب به جریان و گردش در آیند.

[[منظور یا جریان عکس اجرام علوی در آب است، و آب برای آنان در حکم زیج بوده که توسط آن مقدار حرکات را بدست می آورند، و یا خداوند برای کواکب امثال و نمونه های کوچکی آفرید. [شبیه منظومه ای که در یک کارگاه علمی می سازند] و آنها را در میان آب جریان داد و به مقدار حرکات اصل آنها در آسمان، اینها در آب و حرکت کردند.]]

سپس خداوند به آن پیامبر وحی فرستاد که: او و قومش بالای کوه بروند و آنها بالای کوه رفته و مسلّط برآب شدند و در میان آب و گردش اشکال درون آب نگریستند تا آنجا که بواسطه مجاری خورشید و ماه و ستارگان و ساعات شب و

روز آغاز و انجام خلقت انسانها را فهمیدند، تا آنجا که هر یک از آن قوم می دانست و می شناخت که: کی می میرد؟ چه وقت مریض می شود؟ چه فرزندی برای او متولد می شود؟ کدام فرزند برایش متولد نمی شود؟ واین قوم مدت مدیدی از زندگی و روزگار را براین منوال باقی ماندند. تا اینکه نوبت به داود (ع) رسید و چون آنان کافر شده بودند [لابدّ در اثر افراط در جهات نجومی از خدا غافل شده و اوضاع فلکی را مؤثر و علت تامّهٔ حوادث می دانستند.] جناب داود نبی (ع) با آنها به مقاتله برخواست، و آنان برای مقابله با داود وصف آرائی در برابر داود [با استفاده از محاسبات نجومی] کسانی را که مرگ آنها فرا نرسیده بود به میدان آورده و کسانی را که مرگشان نزدیک بود در شهر باقی گذاشتند، آنگاه وقتی که جنگ برپا شد مرتّب از لشکریان داود کشته می شدند و از لشکر مقابل حتی یک نفر هم کشته نمی شد.

این جریان برجناب داود گران آمده و عرضه داشت: بار الها من با آنان می جنگم تا مطیع تو گشته و سر تسلیم در برابر تو فرود آورند، و آنان با ما می جنگند تا کفر و زندقه رواج یابد و معاصی باقی باشد، و معذلک اصحاب و یاران من لحظه به لحظه از پادر می آیند ولی از آنها حتی یک نفر هم کشته نمی شود [با اینکه روی وعدهٔ الهی: ان تنصروا الله ینصرکم... باید قضیه بالعکس باشد و یا از طرفین کشته شوند.] گره مسئله و معمّای قضیه کجا است؟ سر نخ کجا است؟

خداوند به داود وحی فرستاد که: من به آن قوم آغاز و انجام خلق و مخلوقات را آموخته ام و با استفاده ازاین علم، آنان کسانی را به صحنه و جبهه آورده اند که مرگ آنها نرسیده و آنها که اجلشان فرا رسیده بود در شهر گذاشته اند، بر این اساس است که از یاران تو کشته می شوند ولی از دشمن کسی کشته نمی شود.

جناب داود عرضه داشت: بار الها به چه طریقی آنان را از این امور آگاه

کرده ای؟

خطاب شد: بر اساس مجاری شمس و قمر و نجوم و ساعات لیل و نهار.

جناب داود از خدای خواست و دعا کرد وخداوند خورشید را برآنها حبس کرد و مدت روز طولانی شد سپس این فزونی باعث آمیخته شدن شب و روز گردد و کم کم آن قوم از اندازهٔ این فزونی سر در نیاورده و حسابهای نجومیِ آنان در هم آمیخت.

حضرت علی (ع) فرموده: روی همین اصل که محاسبات منجّمین اختلاط و اشتباه دارد و دقیق نیست لذا نظر در علم نجوم مکروه می باشد.[1]

۵ـ و بازهم در کتاب بحار از کتاب کافی به اسناد کلینی ره از امام صادق (ع) می خوانیم: امام (ع) از علم نجوم پرسیده شد، و در جواب فرمودند:

علم نجوم را جز اهل بیتی ازعرب [شاید منظور اهلبیت (ع) باشند] و اهل بیتی از هند [شاید مراد اوصیاء ادریس باشند] کسی نمی داند.[2]

۶ـباز مجلسی از کافی به اسنادش از محمد بن سالم نقل کرده:

امام صادق (ع) فرمود: گروهی می گویند: نجوم از رؤیا صحیحتر است [خوابها چه بسا نوعاً مصیب نباشد ولی نجوم خیلی وقتها مصیب است.] و این سخن صحیح و حق بود امّا در هنگامی که خداوند برجناب یوشع بن نون و حضرت امیر المؤمنین (ع) ردّ شمس نکرده بود، امّا وقتی که براین دو بزرگوار ردّ شمس شد، دانشمندان نجوم در آن گمراه شدند.[3]

۷ـ حدیث یونس: راوی گوید: به امام صادق (ع) عرض کردم:

فدایت شوم به من خبر دهید از علم نجوم که چیست؟

---

(۱) بحار الانوار ج۵۸ ص۲۳۶ حدیث ۱۷ به نقل از فرج المهموم ص۲۳.

(۲) بحار الانوار ج۵۸ ص۲۴۳ حدیث ۲۳، از کافی ج۸ ص۳۳۰ حدیث ۵۰۸.

(۳) بحار الانوار ج۵۸ ص۲۴۲ حدیث ۲۲ به نقل از فرج المهموم ص۸۷.

حضرت (ع) فرمودند: دانشی از دانشهای انبیاء است.

عرض کردم: آیا علی بن ابی طالب هم از این دانش اطلاعاتی داشته؟

حضرب فرمودند: آری علی (ع) داناترین مردمان به نجوم بود...[1]

۸ـ خبر ریّان بن صلت:

صباح بن نصر هندیِ منجّم در محضر حضرت رضا (ع) حاضر شده و از حضرتش از دانش نجوم پرسید، حضرت فرمودند: دانش نجوم دانشی است که اصل آن حقّ است. و آورده اند که جناب ادریس اوّل کسی بود که در نجوم سخن گفته، و جناب ذی القرنین در این علم مهارت داشته و اصل این دانش از خداوند است.[2]

۹ـ خبر معلی بن خنیس:[3]

از امام صادق (ع) پرسیدم: آیا علم نجوم حق است؟

حضرت فرمودند: خداوند ستارهٔ مشتری را در هیئت مردی به زمین فرستاد وی ابتدا به بلاد عجم آمده و به مردی از عجم این دانش را آموخت و او این دانش را تکمیل نکرد و بدرستی فرا نگرفت. سپس مشتری به بلاد هند مهاجرت کرده و به مردی از هند این دانش را آموخت و از اینجا است که دانش نجوم در هند واقع شده است.

و گروهی برآنند که: دانش نجوم یکی از دانشهای انبیاء است که به دلائل متعدّد و روی مصالحی چند بدان اختصاص داده شده اند، و منجّمین دیگر دقائق و لطائف آن را در نیافته و حق با باطل در هم آمیخت.

اینها و امثال اینها نمونهٔ روایاتی هستند که برصحت دانش نجوم دلالت دارند

---

(۱) بحار الانوار ج۵۸ ص۲۳۵ حدیث ۱۵، فرج المهموم ص۲۳ـ۲۴.

(۲) بحار الانوار ج۵۸ ص ۲۴۵ حدیث ۲۶.

(۳) کافی ج۸ ص۳۳۰ حدیث ۵۰۷.

و اینکه علم نجوم فی نفسه یعنی با قطع نظر از اشتباهات منجّمین، علمی صحیح است [پس اوضاع فلکیه علامت یک سلسله حوادث ارضیه هستند.]

**قوله: وامّا ما دل:**

روایات فراوانی هم دلالت دارند براینکه: منجّمین در احکام و اِخبارات خود خیلی دچار اشتباه شده و محاسبات آنان غلط از آب در می‌آید و در اینجا به عنوان نمونه به روایاتی چند اشاره می‌کنیم:

۱ـ همین روایت اخیر در بخش قبل که فرمود: حق با کذب مشوب شده است.

۲ـ روایت دیگر که فرمود: دانشمندان نجوم در آن گمراه شده‌اند.

۳ـ روایت سعد یمانی که وقتی گفت: ستارهٔ زُحل ستاره نحسی است، امام او را تخطئه کرده و فرمود: این حرف را نزن، زحل ستارهٔ امیر المؤمنین (ع) است و...

۴ـ وقتی دهقان منجّم به علی (ع) عرض کرد: امروز روز نحسی است و صلاح نیست در این روز به جنگ نهروان بروید، حضرت او راتخطئه کرده و فرمودند: از قضا همین امروز روز مناسبی است...

۵ـ روایت عبدالرحمن بن سیابه:

به امام صادق (ع) عرض کردم: فدایت شوم، مردمان می‌گویند: نظر در نجوم حرام است، ولی من از نظر به نجوم خیلی خوشم می‌آید و برایم اعجاب انگیز است، امّا اگر شرعاً حرام بوده و مضرّ به دین من باشد، به راحتی از خیر آن می‌گذرم و مرا با چیزی که به دینم لطمه بزند کاری نیست. امّا اگر حرام نیست و به دین من ضرر نمی‌زند به خدا سوگند من خیلی میل به آن دارم و اشتهای من در نظر به نجوم وصف ناشدنی است.

امام فرمود: آنگونه که گفته‌اند [که حرام باشد] نیست یعنی حرام نیست و

ضرری به دین تو نمی رساند، امّا شماها در چیزی می نگرید و در آن می اندیشید و مطالعه می کنید که زیاد آن قابل درك نیست و اندك آن سودمند نیست.[۱]

۶ـ خبرهشام: امام صادق به من فرمود: دید تو در باب نجوم چگونه است؟ [یعنی آیا اطلاعاتی داری یا نه؟] عرض کردم: من در عراق کسی را پشت سر نگذاشتم که اعلم از من باشد [یعنی در عراق احدی بیناتر از من در علم نجوم نیست.]

آنگاه حضرت (ع) از من مسائلی چند پرسیدند و من هیچکدام را ندانستم سپس فرمودند: قصه چیست که دو لشکر با یکدیگر روبرو می شوند و در میان هر لشکری یک منجّم و حسابگری هست که هر کدام با محاسبات نجومی به نفع خود و گروهش حکم می کند و می گوید ما پیروز می شویم ولی وقتی جنگ در می گیرد یکی از آنها دیگری را شکست می دهد؟ نجوم و محاسبات نجومی کجایند؟ چرا به دار دستهٔ شکست خورده نمی رسند؟ عرض کردم: به خدا قسم من این مطلب را نمی دانم.

فرمودند: راست گفتی: بدان که اصل حساب [محاسبات نجومی] حق است ولی از آن آگاه نمی شود مگر کسی که از موالید خلق [آغاز و انجام آنها] با خبر باشد. [آنگونه که قوم یوشع با خبر بودند.]

۷ـ حدیث احتجاج طبرسی از امام صادق (ع)

زندیقی به حضرت عرض کرد: نظر شما دربارهٔ علم نجوم چیست؟

فرمودند: علم نجوم، دانشی است که منافعش اندك و زیان هایش بسیار است شما می خواهید با علم نجوم مقدّر الهی را دفع کنید [ولی بدانید که آنچه مقدر شده پیش خواهد آمد] شما می خواهید با علم نجوم خود را از محاذیر و بلایا و شرور حفظ کنید [ولی نشدنی است] منجمی اگر از بلائی خبر دهد موجب

(۱) وسائل الشیعه ج ۱۲ ص۱۰۱ باب ۲۴ حدیث اول.

موفقیت او یا دیگری در فرار از قضاء الهی نمی شود، و اگر از خیری خبر دهد هرگز قادر نیست که آن را جلو بیاندازد. و اگربدی به او برسد هرگز نمی تواند آن را از خود برگرداند، آقای منجّم می خواهد باعلم الهی معارضه نماید و به گمان خود آنچه را که قضاء و قدر الهی بدان تعلق گرفته آن را از بندگان دور کند[1] [درحالی که مقدر الهی حتماً واقع خواهد شد. و چاره ای ازآن نیست.]

**قوله: الی غیر ذلک:**

اینها و امثال آن روایاتی هستند که دلالت دارند براینکه آنچه را از حقائق منجمین بدان رسیده اند مقدار قلیلی از امارات وعلامات حوادث است تازه آنهم از معارضات آن علامات خبر ندارند.

و هرکس در اینگونه روایات تتبع داشته باشد، حتی ظن به احکام منجمین هم پیدا نمی کند تا چه رسد به قطع بدانها، آری مواردی ممکن است در اثر تجربه ای که از قدیم و جدید زبان به زبان و سینه به سینه نقل شده یک ظنی و حتی علمی به مقارن بودن بعض حوادث با بعض اوضاع فلکیه پیدا بشود ولی این گاهی است نه غالبی یا دائمی و لذا بهتر آنست که از حکم برطبق نجوم اجتناب شود. واگر هم کسی مرتکب چنین احکام و اِخباراتی می شود بهتر آنست که برسبیل تقریب [و نه تحقیق] حکم کند یعنی بگوید: بعید نیست که در نزد فلان وضع فلکی فلان حادثهٔ ارضی پیش آید [و به ضرس قاطع حکم نکند.] و خداوند است که سِداد و استحکام امور بدست او است.

**جمع بندی کوتاه:** از روایات دو مطلب مستفاد است:

۱ ـ میان اوضاع فلکیه با حوادث ارضیه ارتباطی هست، امّا آیا از نوع ثانی است که اینها فاعل مختارند؟ یا از نوع ثالث که فاعل موجب اند؟ و یا قدر متیقن از

---

(۱) احتجاج طبرسی ج۲ ص۹۵، و وسائل الشیعه ج۱۲ ص۱۰۴ باب ۲۴ حدیث ۱۰.

نوع رابع است که اینها علامات هستند؟ همهٔ اینها محتمل است ولی اصل ربط مسلّم است، حقانیت علم نجوم هم مسلّم است، و اینکه علمی ازعلوم انبیاء است، اصلش از انبیاء است [مثل همهٔ علوم دیگر] اصل آنهم ازخداوند است، جای بحث نیست.

۲ ـ منجّمین در احکامی که دارند غالباً خطا می کنند و نمونه ای از خطاها در روایات ذکر شد: از قبیل خطای خواجه نصیر در شب تابستانی که باران نمی آید...

خطای سعد یمانی در نحوست زحل، خطای منجم دهقان، خطای دو محاسبه گر دو لشکر و... و البته مواردی هم صدق است و حکم آنها مطابق واقع است مثل اخبار منجّمین از تولّد ابراهیم... یا منجّمین دربار فرعون از ولادت کودکی که فرعون را نابود خواهد کرد یعنی موسی (ع) و... و سرّ کثرت خطای منجمین آنست که: آنها محیط برتمام علائم و نشانه ها و همهٔ جوانب کار نیستند ولذا خلط می کنند و به عمق مسئله نمی رسند و این خود دلیلی برعجز و ناتوانی بشر است که اگر احساس توانمندی بکند غرور و طغیان او را گمراه می سازد.

«اعاذنا الله عن الخطأ والزلل بحرمة محمّد و آله الکرام»

(پایان جلد اوّل)